

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**197 | 2011**

**Des Tsiganes impossibles ?**

---

## Comptes rendus

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22655>

DOI : [10.4000/lhomme.22655](https://doi.org/10.4000/lhomme.22655)

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 25 février 2011

Pagination : 163-226

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 197 | 2011, mis en ligne le 18 février 2013, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22655> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22655>

---

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

---

# Comptes rendus

---

## Histoire & épistémologie

**Thomas Sturm, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Mentis, Paderborn, 2009, 565 p., bibl., index, ill. Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. New York, Palgrave Macmillan, 2009, 200 p., bibl., index, fig., tabl. Thomas Nawrath, *Globale Aufklärung. Sprache und interkultureller Dialog bei Kant und Herder*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, 325p., bibl., tabl.**

- <sup>1</sup> LA PENSÉE DE Kant demeure plus que jamais le roc de la discipline philosophique. Dans le domaine de l'éthique et des idées politiques, son actualité n'est plus à démontrer, la construction européenne étant désormais en prise avec une morale renouvelée du cosmopolitisme. Elle vient de surcroît irriguer les recherches de pointe sur l'histoire des sciences pour la période charnière de l'*Aufklärung* et, en particulier, sur son anthropologie. Dans les pays de langue allemande, est accordée une place grandissante à cette dimension de l'œuvre ; thématique devenue à son tour à l'ordre du jour dans le monde anglo-saxon, où elle était restée jusque-là très confidentielle. En prend note Alix Cohen, dans un ouvrage rassemblant une série d'essais sur l'anthropologie de Kant, sa vision de l'humanité dans toute sa diversité, telle qu'elle s'exprimait à l'aune des stéréotypes de son époque. Question abordée de son côté par Thomas Sturm, dans son *Kant und die Wissenschaften vom Menschen* (« Kant et les sciences de l'homme »), issu d'une thèse soutenue à Marburg. De fait, les deux démarches convergent sur une exigence forte : réhabiliter la dimension empirique des travaux de Kant et se débarrasser de l'image d'un penseur perdu dans des abstractions, un monstre froid éloigné de la contingence, de la diversité des modes de vie des gens. La thèse de Sturm sera l'assise de ses recherches ultérieures, en particulier au Max Planck Institut de Berlin, sur la psychologie empirique et les illusions perceptives, par lesquelles l'auteur se démarque des épistémologies naturalistes, qui souhaiteraient placer cette démarche sous la bannière d'une pure psychologie cognitive. Dans son essai, Sturm rappelle que

les sources de ce conflit sont à chercher dans l'histoire de ces disciplines au XVIII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement dans l'anthropologie de Kant. La dimension diachronique tient donc une place essentielle dans son parcours, au long duquel il explore les ramifications complexes des sciences de l'homme en gestation.

- 2 Thomas Sturm part du constat que Kant oppose son anthropologie pragmatique, qui relèverait d'une science de la nature, à la psychologie, discipline émergente ne pouvant prétendre à ce statut. On le sait, l'approche des textes anthropologiques de Kant, par contraste avec la *Critique de la raison pure* – considérée dans ses deux moments –, doit s'ancrer dans la lecture d'une publication « crépusculaire », *L'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, versions A et B (1798 et 1800), s'appuyant de fait sur des leçons datant de 1772-1773, des conférences et des cours sur la géographie physique délivrés depuis 1756. On conviendra que les conceptions de Kant disséminées dans ces textes relèvent d'une interrogation plus globale sur l'histoire des sciences empiriques de l'homme, ce qui aujourd'hui renverrait à l'anthropologie biologique d'un côté, à l'anthropologie culturelle de l'autre. Selon Kant, il s'agit bien d'une doctrine de la connaissance, « systématiquement traitée », que l'on peut considérer soit du point de vue physiologique, soit du point de vue pragmatique – l'anthropologie pragmatique étudiant l'homme « en tant que libre de ses actes (*als freihandelndes Wesen*) »<sup>1</sup>.
- 3 Aux yeux de Kant, l'esprit ne peut relever des conditions physiologiques, qui rendraient compte des processus de connaissance, du sentir, du désir ou de la communication. C'est bien ce qu'il faut entendre par une science pragmatique capable de rejeter les errements de cette anthropologie physiologique. Dans un autre travail, Sturm avait pointé le fait que la psychologie ne pouvait s'ériger en science, si l'on suit le raisonnement de Kant, de par son incapacité à utiliser des artefacts mathématiques. De fait, comme discipline expérimentale, la psychologie ne deviendra véritablement scientifique qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Selon le penseur de Königsberg, elle ne pouvait qu'imiter l'anthropologie comme discipline décrivant les comportements humains. Ce négativisme affiché provoquera, comme le remarque Leary, une sorte de choc en retour qui incitera les tenants de cette dernière à s'adosser à la fois aux mathématiques et à la méthode expérimentale. Ses fondamentaux en seront conceptualisés par le post-kantien Fries, mais aussi par Herbart et Beneke.
- 4 Poursuivons avec Kant. Comprendre les possibilités d'auto-développement de l'homme, c'est l'appréhender en tant qu'acteur social et rationnel. Les controverses sur le sujet, nombreuses – de Descartes à Plattner –, trouvent leur actualité dans les théories de l'esprit appliquées aux sciences sociales. Or, le malaise autour de ces dernières et de leur scientificité s'est aggravé à partir du moment où leur statut scientifique a été affirmé et s'est trouvé confronté à la multiplicité des disciplines et des standards scientifiques (Sturm, p. 25). Sur cet état de fait, Sturm avance deux questions majeures. Pourquoi les sciences de l'homme sont-elles dans une situation aussi insatisfaisante ? Comment peut-on améliorer leur condition ? Au départ, il convient de reconnaître leur imprécision, même si on se limite aux sciences cognitives, de la culture ou sociales. Or, à l'époque de Kant, ce vocabulaire n'avait pas cours. Aussi Sturm propose-t-il de visiter de l'intérieur ces disciplines pour en valoriser la pratique : leurs lacunes ne tiennent pas à des questions de méthode mais à des raisons plus profondes. Et c'est là qu'une relecture de Kant peut aider à la discussion.
- 5 Un simple plaidoyer pour une conception naturaliste des sciences de l'homme reste tout à fait insuffisant s'il n'est pas resitué tant dans la diachronie que dans la

synchronie de la multiplicité des sciences (*id.*, p. 32). D'autant que les débats sur la discipline au XVIII<sup>e</sup> siècle, même s'ils se déclinent en termes de statut, de présupposés, ou de portée heuristique, n'apportent que de maigres résultats. Contre les méthodologies centrées sur les données empiriques et leur accord avec les théories, Kant propose un tout autre projet : examiner les prémisses ontologiques concernant l'objet de la discipline, le choix des cadres de concepts appropriés, les buts pratiques et théoriques de la recherche, à vrai dire une réflexion pour décider si une discipline mérite le titre de science, et d'autres sur les apparentements entre sciences. En ligne de mire, surgit la question de savoir si les sciences de l'homme doivent être séparées de celles de la nature. L'auteur, derrière Kant, met en cause la scientificité de la psychologie empirique, et ses positions à l'opposé des anthropologies médicales ou physiologiques, en rappelant que chaque argument exige d'être contextualisé et examiné par rapport à ceux de ses contemporains (*id.*, p. 48). Si l'on considère l'état des forces en présence dans les sciences de l'homme aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, se dresse au premier plan le conflit entre les partisans d'une psychologie empirique et ceux d'une anthropologie physiologique. C'est pourquoi Sturm mesure la façon dont chaque science, grâce à un outillage conceptuel propre, a cherché à parvenir à une véritable systématité. Un échec aux yeux de Kant est bien celui de la psychologie empirique, empêtrée dans la validation de ses propres recherches. En ce qui concerne la recherche empirique en histoire, Kant la place au service de sa propre anthropologie, notamment sur la question de la causalité en historiographie. Quant à son anthropologie, elle est censée placer au centre du dispositif l'homme en tant qu'acteur rationnel et social, en s'appuyant sur un véritable effort de systématité. Au terme de sa lecture, Sturm effectue l'inventaire des définitions de l'anthropologie kantienne, avant de déplacer déjà la discussion sur un autre terrain : est-ce que son anthropologie a pour visée le domaine de la nature ou celui de la liberté ? C'est pourquoi, conclut-il, la réflexion philosophique peut nous aider à prendre partie dans ce débat entre sciences de la nature et sciences de l'homme.

- 6 Revenons à Alix Cohen, pour cerner les présupposés de la philosophie critique, lorsqu'il s'agit de comprendre la vision de l'humain chez Kant dans sa dimension historique et géographique – l'histoire n'étant conçue que comme partiellement une branche de la biologie, et non littéralement d'une philosophie naturaliste, comme le voudrait Wood. Repenser cette partie de l'œuvre, c'est mettre au jour une épistémologie des sciences humaines, et non simplement des sciences sociales. Cela du fait qu'elle inclut la dimension morale et se réfère à « la connaissance des êtres humains à la fois dans leur environnement social et naturel » (Cohen, p. 146). Cohen y voit la mise en œuvre d'une méthodologie à deux volets, l'un intentionnaliste et l'autre fonctionnaliste, sur le modèle de la biologie, adossée à un projet pragmatique orienté vers l'élévation de l'homme à travers le procès de civilisation. Pour Cohen, s'exprime une tension, permanente chez Kant, entre exploration du champ de la liberté et construction d'une épistémologie des sciences humaines. Elle met l'accent sur le modèle de la biologie, pour autant qu'on puisse utiliser cette notion problématique pour l'époque des Lumières (*id.*, p. 147), puis, relisant l'anthropologie pragmatique, souligne à quel point chez Kant la nature exerce une détermination sur l'être humain, dans une rencontre où s'imbriquent la dimension fonctionnaliste des activités et l'intentionnalité, les deux étant rapportées à l'agentivité des acteurs. En décrivant le départ entre histoire empirique, et philosophie historique, Cohen souligne le hiatus entre modèles mécaniques d'un côté, et téléologie de l'autre. D'où la nécessité de distinguer deux

dimensions essentielles du système de Kant, le transcendantal et le pragmatique, le premier étant préservé d'une « contamination empirique » par le second, lequel deviendrait la nécessaire contrepartie du premier. Définitivement, la philosophie transcendantale serait orientée vers l'acte de penser, les sciences humaines pragmatiques, vers l'action, ce que Cohen ramasse en une formule : « the human sciences are map-making ventures : they supply a topographical sketch of the world that is necessary for human beings to act and fulfil their purposes in it » (*id.*, p. 145).

- 7 Par rapport à ces deux auteurs, il serait tentant de mettre en évidence les positions de thèse affirmées par Thomas Nawrath dans *Globale Aufklärung. Sprache und interkultureller Dialog bei Kant und Herder*, paru comme les deux précédents en 2009. Ouvrage difficile, qui accorde un long développement à l'explicitation du programme de Herder, pour qui l'anthropologie et la psychologie étaient bien l'une et l'autre des sciences de l'esprit (Nawrath, p. 109). Le projet de Nawrath consiste ici à s'interroger sur la place de la philosophie dans le dialogue interculturel en général, par-delà les thèses postmodernistes et poststructuralistes centrées sur la transformation des théories de la culture, déclinées chez Reckwitz (*id.*, p. 15). L'auteur s'appuie sur des textes emblématiques, dont la *Métacritique* de Herder, pour examiner du point de vue de la philosophie la question de la communication culturelle chez Kant. Nawrath retrouvera cette articulation autour du dialogue interculturel et une théorie du droit naturel en considérant l'idée d'une *Aufklärung* globale. Mais ce qui fait proprement l'humain, pour Herder, doit être recherché du côté de l'origine et de l'essence du langage, comme possibilité de toute communication (*id.*, p. 37). Or, une approche comparative deviendra d'autant plus malaisée entre les deux auteurs, qu'on ne trouve pas chez Kant les linéaments d'une philosophie du langage.
- 8 Ce regain d'intérêt de la philosophie contemporaine pour les écrits anthropologiques de Kant confirme que le penseur de Königsberg a laissé en héritage un système du monde dont on est loin d'avoir exploré tous les secteurs, au vu des avancées récentes des disciplines de la cognition. Celles-ci en effet permettent de restituer en partie à la psychologie le statut de discipline d'avant-garde que lui avait refusé Kant, dont il considérerait les présupposés et les méthodes comme inapplicables pour son propre questionnement sur la nature humaine. En revanche, l'ethnographie des sociétés autres – dont la connaissance, par le biais de l'érudition, était un versant majeur de la pédagogie de Kant – autorise à penser non seulement l'unité de l'homme à travers la multiplicité culturelle, les modèles normatifs selon les voies les plus complexes de l'agentivité, mais peut-être aussi notre capacité à attribuer une dimension rationnelle à nos états mentaux. Relire Kant, c'est une façon de renouer les fils d'un dialogue devenu désespérément difficile entre l'ethnologie et l'anthropologie philosophique contemporaine, dont l'œuvre de Cassirer, sans trahir la pensée de Kant, avait pourtant permis d'en exprimer l'inépuisable fécondité.
- 9 Jacques Galinier

**Arnold Gehlen, *Essais d'anthropologie philosophique*. Trad. de l'allemand par Olivier Mannoni. Préf. de Jean-Claude Monod. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2009, 192 p. *Revue germanique internationale*, 2009, 10, *L'anthropologie allemande entre philosophie et sciences des Lumières aux années 1930*. Paris, CNRS Éd., 2009, 252 p.**

- 10 À L'HEURE où les ténors de l'anthropologie française prônent la dissolution de la césure lévi-straussienne entre la nature et la culture, il pourrait être judicieux de se pencher vers une tradition intellectuelle qui a toujours fait du refus de cette différence son « fond de commerce », à savoir l'anthropologie allemande, du moins dans sa version dite philosophique. D'autant plus que – hasard du calendrier ou offensive concertée ? – deux publications récentes nous y invitent. La première consiste en un choix de textes, élégamment traduits dans notre langue, de Arnold Gehlen, le dernier grand représentant de cette tradition, et la seconde est un numéro spécial de la *Revue germanique internationale* consacré à l'anthropologie allemande définie par sa vocation à se situer « entre philosophie et science ». Somme toute, cet entre-deux pourrait caractériser tout aussi bien beaucoup de nombreux courants de l'anthropologie, à commencer par celui qu'instaure Lévi-Strauss en France après la Seconde Guerre mondiale. Quoi qu'il en soit, le grand mérite de ce numéro est de nous proposer une généalogie assez complète de la tradition anthropologique allemande, remontant au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle avec Johann Gottlob Krüger et allant jusqu'à Max Scheler, fondateur de l'anthropologie philosophique et prédécesseur revendiqué de Gehlen.
- 11 Ce dernier est un auteur très prolifique dont la carrière débute, donc, avant guerre pour se déployer surtout dans les années 1950 et 1960 où il devient en quelque sorte la figure intellectuelle de référence pour la droite conservatrice allemande. Gehlen a eu sa période nazie, mais celle-ci reste amendable dans la mesure où, bien que truffés d'envolées ultranationalistes, les textes de cette époque ne sombrent jamais chez lui dans l'antisémitisme. D'ailleurs, ainsi que le rappelle Jean-Claude Monod dans sa précieuse préface, son livre emblématique *Der Mensch (L'Humain)*, paru en 1940, prétend à une portée universelle et non pas à limiter sa pertinence à la seule supposée race aryenne. Le livre reçut dès lors un accueil mitigé des intellectuels organiques du régime (p. IX).
- 12 La vision de Gehlen est celle de l'homme, « être lacunaire » au sein de la nature. Autrement dit, d'un animal qui, à la différence de tous les autres n'est adapté à aucune niche écologique donnée, mais bien plutôt inadapté à l'ensemble d'entre elles. Il est foncièrement vulnérable. Il est démuné de la fourrure qui le prémunirait des rigueurs du climat ; il ne dispose ni des dents ni des griffes qui lui permettraient de se nourrir comme un simple prédateur. Il est surtout « victime » de néoténie (notion due à Portman), cette incapacité à mettre au monde, à l'instar de la plupart des espèces animales, des petits au développement physique et instinctuel rapide qui leur confère l'autonomie dans les meilleurs délais. Il doit, au contraire, consacrer beaucoup de temps et d'énergie à protéger et à élever sa descendance. Ainsi le retard dans l'acquisition de la motricité immobilise durablement le nouveau-né et le très jeune enfant. Cet « handicap » le contraint très tôt à s'ouvrir, intellectuellement, au monde environnant grâce au toucher et en vertu du langage, bien que ce soit de façon passive

en ce qui concerne ce dernier. Somme toute, cette faculté à « s'ouvrir » sous l'influence de l'entourage, puis au-delà – en d'autres termes une capacité d'apprentissage sans équivalent –, fait le pendant chez Gehlen de la dimension lacunaire de la condition humaine et devient en quelque sorte sa seconde nature. Il est frappant de voir alors comment Gehlen se situe à un carrefour par rapport aux deux grands anthropologues français d'après-guerre. D'un côté, l'aspect lacunaire de la condition de l'homme se transforme en impératif technique, ainsi que l'avait vu Leroi-Gourhan ; d'un autre côté, la notion d'« ouverture au monde » évoque étrangement le Lévi-Strauss de *La Pensée sauvage*. Mais l'effet d'écho entre les écrits de Gehlen et de Lévi-Strauss<sup>2</sup> nous donne aussi à mieux voir en quoi le Français s'avère plus fidèle à l'enseignement originel de Kant que l'Allemand qui, au fond, a recours aux ressorts de la dialectique hégélienne pour faire de la faiblesse sur le plan de la nature une puissance sur celui de la culture, tout en interdisant en quelque sorte leur césure marquée. S'appuyant par ailleurs sur l'éthologie de Konrad Lorenz qui détecte chez certaines espèces animales des conduites de solidarité, Gehlen décèle dans l'évolution humaine un facteur de progrès moral, idée qui a déserté très tôt, soit dit en passant, l'esprit de Lévi-Strauss. Nous serions ainsi dotés de la singulière capacité de dire non. Dès lors, l'homme occupe une place à la fois centrale et excentrée (p. 185) dans l'ordre des êtres. Mais, corrélativement, invoquant toujours les travaux des éthologues, Arnold Gehlen constate que l'instinct d'agression subsiste chez l'humain. Tout au plus ce dernier a-t-il la faculté de gérer les conflits. On voit là comment la pensée de Gehlen a pu exercer une influence sur l'école de Francfort, et en particulier sur Habermas qui s'est toujours réclamé de son enseignement. On peut retracer également une continuité entre Gehlen et la philosophie de Sloderdick, précisément autour du thème de cette niche sociétale que l'homme doit nécessairement édifier autour de lui afin de suppléer à la niche écologique – gage de confort – dévolue aux autres espèces animales et qu'a perdu l'homme en sortant de l'état de nature intégral. Ce dernier point nous éclaire sur le conservatisme de Gehlen, considéré par d'aucuns comme paradoxal à l'aune de ses admirateurs : le tissu des institutions en place assurent ce rôle de cadre sécurisant, de cocon, indispensable à l'épanouissement humain. À cet égard, selon Gehlen, vouloir les ébranler, ou pire encore les mettre à bas, va directement à l'encontre du bien, individu ou commun. On peut se demander en définitive si le conservatisme politique du Gehlen de la maturité ne résulte pas en partie de sa propre expérience de l'hitlérisme. Le régime nazi n'a jamais respecté les institutions ; au contraire, il n'a cessé de les piétiner, menant à la capitulation de tout principe moral et à la catastrophe généralisée.

- 13 Nul doute que les lecteurs français de Gehlen seront déroutés par son style exagérément dissertatif. Son écriture se caractérise par sa fluidité, mais, dans le même temps, elle peut donner une impression de suffocation : elle ne ménage pratiquement aucune pause à son lecteur, ignorant ainsi l'usage, serait-il purement rhétorique, de l'exemple concret. En ce sens, cette écriture ne possède guère d'équivalents en France, sauf peut-être, par certains aspects, chez Edgar Morin. Il faut savoir toutefois prendre le risque de s'aventurer dans cet univers argumentatif singulier qui réserve, nous l'avons vu, une grande place à l'éthologie. Au fond, il s'agit de passer directement de la case naturaliste à la case moraliste sans passer par celle, obligée ailleurs, du sociologisme fonctionnaliste durkheimien.
- 14 L'expérience vaut d'autant plus d'être tentée que, comme nous l'avons signalé en introduction, la parution récente d'un numéro de la *Revue germanique internationale*



consacré à l'anthropologie allemande arrive à point nommé pour nous y préparer. Venant après deux ouvrages intitulés respectivement *Quand Berlin pensait les peuples* et *Aux origines d'une science allemande de la culture*<sup>3</sup>, cette publication atteste une fois encore des efforts de Céline Trautmann-Waller pour faire connaître, en France, l'extraordinaire capital intellectuel que représente l'anthropologie culturelle allemande de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. En étroite association avec Olivier Agard, elle a réuni ici autour d'elle historiens des idées et philosophes – allemands et français – afin d'offrir à son travail un horizon quelque peu élargi par des points de vue aussi bien temporels que disciplinaires. Une première série d'articles s'attachent d'abord à restituer les différentes étapes du développement de cette anthropologie germanique (Paola Giacomini sur Wilhelm von Humboldt, Céline Trautmann-Waller sur Bastian et von den Steinen, ou encore Michel Despagne sur Wundt et le cercle de Leipzig), tandis que les autres semblent privilégier une approche plus appuyée en termes de discussion proprement philosophique (comme par exemple Jean-Claude Monod, préfacier de Gehlen, qui montre comment la phénoménologie et l'anthropologie philosophique font polarité), voire s'engagent nettement dans la polémique (tel Jörn Garber envers Niklas Luhmann, lequel occupe une place équivalente à Bourdieu au Panthéon de la pensée allemande contemporaine).

- 15 Il est impossible de restituer ici toute la richesse de cet ensemble ; nous nous limiterons donc à mentionner les quelques éléments qui nous ont particulièrement frappés. Carsten Zelle propose ainsi une très intéressante recension des emplois du terme anthropologie dans les écrits de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, période qualifiée parfois de « premières Lumières allemandes ». D'emblée, on opte pour un entendement très large du terme anthropologie, à la fois physique et morale, là où les Français de l'époque ont eu tendance à le réduire à un sens très restreint, en en faisant un synonyme d'anatomie. Du coup, s'est posée la double question du point de gravité de l'humain – campe-t-il dans la partie corporelle ou dans l'âme ? – et surtout de ce qui relie l'une à l'autre de ses deux composantes ; l'anthropologie sera précisément, selon Platner<sup>4</sup>, la science du *commercium* entre les deux, la physiologie s'occupant du corps et la psychologie de la morale. Et c'est à partir de cette notion de commerce – interne à l'individu donc et non externe comme c'est le cas dans la tradition française – que Krüger va développer une théorie des affects qui opère une distinction entre deux types d'actions, celles qui sont conscientes et résultent d'une représentation et celles qui sont inconscientes et qui résultent de l'habitude. En définitive, d'après Carsten Zelle, c'est bien la dimension mécaniciste qui l'emporte en matière de régulation de l'action.
- 16 Dans son étude, Mario Marino, rappelle que « l'homme lacunaire » de Gehlen possède son antécédent chez Herder. Celui à qui on reconnaît le mérite d'avoir forgé la notion moderne de « culture » se trouve être également celui qui parle de l'homme comme d'une « créature déficiente » (*Mängelwesen*). On perçoit immédiatement tout ce que cette figure du manque doit à la théologie protestante, selon laquelle l'individu n'est rien sans la grâce de Dieu. Au reste, Herder ne rompt pas avec la religion et d'aucuns ont reproché précisément à Gehlen d'avoir substitué à la causalité divine la causalité biologique. Cet article entre en résonance avec celui de Joachim Fischer qui cherche à saisir l'enjeu même de l'anthropologie philosophique, à savoir : prendre au sérieux la provocation darwinienne d'un homme comme entité biologique, tout en lui conférant, ou en lui redonnant, une dignité<sup>5</sup>. Dans le droit fil de cette réflexion, on pourrait ajouter qu'il existe tout un courant philosophique contemporain, dont l'Allemagne ou,



à tout le moins, le Nord de l'Europe, reste la terre d'élection, qui souhaite étendre aux espèces animales « proches de nous » la reconnaissance de ce droit à la dignité. Considérant maintenant l'histoire récente de l'Allemagne, on est frappé par la permanence de cette thématique, tout en observant que l'indicateur de la frontière entre les éligibles et les non éligibles à cette dignité s'est simplement déplacée. Excluant naguère beaucoup de « races » humaines, elle inclut au contraire aujourd'hui un certain nombre d'espèces animales – nombre au demeurant extrêmement variable en fonction des courants philosophiques ou des mouvements politiques engagés dans cette voie.

- 17 Pour finir, on évoquera l'opposition, mentionnée plus haut, entre la phénoménologie et l'anthropologie philosophique. La ligne de crête semble en être le langage et ses différents statuts, certainement sous-estimés chez Gehlen et ses prédécesseurs, probablement surestimé – dans le sens où on s'en remet trop à lui – chez Heidegger et les siens, notamment chez Nietzsche. Gehlen fait du reste la remarque lui-même : « Est-ce dû à Kant, ou plus généralement à l'idéalisme allemand, si l'on a réfléchi, en l'espèce, dans le langage, mais pas sur le langage ? » (*Essais d'anthropologie philosophique*, p. 142). Pour autant, on sait que la grammaire comparée et la philologie ont été de véritables passions scientifiques au XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne et ce, plus que partout ailleurs, à cause du traumatisme que représenta précisément la découverte de l'indo-européen. Découverte fondamentale qui anéantit alors tous les fantasmes antérieurs relatifs à la langue allemande, langue non latine, comme susceptible d'être directement apparentée à celle de la Bible. Ajoutons que cette linguistique germanique d'inspiration humboldtienne s'est retrouvée à terme dans une véritable impasse à cause de son incapacité à concevoir le caractère conventionnel du signe<sup>6</sup>. Dès lors on se demandera dans quelle mesure cette impasse explique l'importance qu'ont pris une réflexion philosophique se fondant en premier lieu sur la corporéité – quitte à minimiser le rôle de la parole – et, en regard, une pure métaphysique du logos. Que ce numéro de la *Revue germanique internationale* élude en partie cet aspect de la question n'altère en rien la qualité d'une entreprise collective qui, en parfaite coordination avec la publication du recueil de Gehlen, nous ouvre une très large baie sur un paysage intellectuel qui, bien que très proche, reste dans ses grandes lignes largement méconnu de la plupart d'entre nous.

- 18 Emmanuel Désveaux

**Michael Hagner, *Des cerveaux de génie. Une histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2008, VIII + 391 p., bibl., index, ill., pl.**

- 19 POURQUOI les cerveaux d'Albert Einstein et d'Ulrike Meinhof ont-ils été examinés à la fin des années 1990 ? Pour quelles raisons les cerveaux des personnalités extraordinaires constituent-ils un objet de recherche et exercent une fascination dans les sociétés occidentales depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours ? Tel est le point de départ de l'ouvrage original et bien documenté de Michael Hagner. Comme son titre l'indique, ce livre est une enquête centrée sur les « cerveaux de génie » considérés comme des « objets à la fois scientifiques et culturels ». C'est dire l'ambition de cet ouvrage qui se veut, d'une part, « une contribution à l'histoire de l'idée de génie » (p. 6) ; de ce fait,

l'auteur analyse méticuleusement « dans quels contextes historiques se sont établis les pratiques, les théories et les dispositifs liés à la construction du cerveau génial » (p. 3). D'autre part, ce livre est centré sur l'histoire d'un objet scientifique (le cerveau de génie) et notamment sur l'histoire de la recherche sur les cerveaux d'élite.

- 20 Titulaire de la chaire de *science studies* à la Eidgenössische Technische Hochschule de Zürich, Hagner s'attelle à dépasser les débats entre réalisme et constructivisme pour mettre en évidence la façon dont « la réalité d'un objet scientifique relève de l'interaction puisque cet objet se transforme quand il est inscrit dans différentes situations sociales, technologiques et expérimentales » (p. 4). Auteur de nombreux essais consacrés à la phrénologie, à la physiognomonie et, plus récemment, aux neurosciences, Michael Hagner était bien placé pour mener, avec talent et érudition, l'histoire de la recherche sur les cerveaux de génie. D'ailleurs, cet ouvrage fait partie d'une trilogie qui, débutant par *Homo cerebialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn* (Berlin, Berlin Verlag, 1997), s'est achevée en 2006 avec la publication de *Der Geist bei der Arbeit* (Göttingen, Wallstein Verlag). C'est dire l'ampleur scientifique et la dimension systématique des travaux de Hagner qui méritent d'être mieux connus en France.
- 21 Bien que le cerveau soit au centre des recherches phrénologiques de Franz Joseph Gall, c'est cependant l'étude du crâne qui finit par l'emporter. L'engouement pour les crânes de savants et d'artistes s'inscrit, tout au long de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, dans ce que Hagner désigne par la « culture mémorielle » ou la culture hagiographique, dont témoignent les hommages biographiques, les nécrologies, les masques funéraires et les moulages en plâtre de la tête. Soigneusement conservés dans les collections anthropologiques, les crânes de personnalités célèbres étaient aussi exposés dans des espaces de représentation, tels que les bibliothèques. Ainsi, Samuel Thomas Soemmerring conserva dans sa propre bibliothèque le crâne de son ami, le poète Wilhelm Heinse. Ces fragments d'hommes de génie avaient, comme le remarque Hagner, un statut équivalent à celui des reliques des saints ; ils constituaient des éléments-clés des biographies cérébrales, servant ainsi à perpétuer l'image et l'auto-image des hommes de génie.
- 22 D'« objet de transition épistémique », le crâne cède la place au cerveau qui devient un objet épistémique autour des années 1830, dans le sillage des critiques formulées à l'égard de la phrénologie. Il s'ensuit que l'étude de la topographie des circonvolutions cérébrales emporte sur celle des localisations cérébrales. Il revient à Rudolph Wagner, professeur de physiologie à l'Université de Göttingen de 1840 à 1864, d'avoir inauguré l'étude systématique des cerveaux de personnalités célèbres, dont celle du cerveau du mathématicien Carl Friedrich Gauss et, par là, d'avoir ouvert le débat anthropologique centré sur la comparaison des cerveaux d'hommes célèbres. C'est d'ailleurs autour des travaux de Wagner et notamment du choix des critères (poids du cerveau *versus* développement des circonvolutions) que se déroule la fameuse controverse en 1861 à la Société d'anthropologie de Paris opposant Paul Broca à Pierre Gratiolet.
- 23 Loin de se tarir, l'étude des cerveaux de savants (parmi lesquels Hermann von Helmholtz) et d'artistes (Adolf Menzel, entre autres) se poursuit jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les prétendus liens entre la folie, le génie et la criminalité réactualisés par les travaux de Cesare Lombroso et de Max Nordau rendent compréhensible la focalisation sur les cerveaux de personnalités célèbres, ce dont témoigne l'ouvrage de Édouard Toulouse, avec une introduction générale d'Émile Zola, *Enquête médico-psychologique sur les rapports de la supériorité intellectuelle avec la névropahtie* (1896), véritable

- « autobiographie sous forme de chiffres, de données, d'images et de diagrammes » (p. 193).
- 24 C'est l'un des mérites *Des cerveaux de génie* d'éclairer la cartographie des centres européens de recherche sur le cerveau : l'étude des cerveaux de génie connaît un certain succès sous la République de Weimar et dans les premières années de l'Union soviétique, avant de tomber en déclin aux environs de 1933. En quelques pages remarquables, Hagner démontre comment l'étude du cerveau de Lénine, conduite en 1927 par l'anatomiste Oskar Vogt (directeur de l'Institut de recherches sur le cerveau à Moscou), s'intégrait « au culte de Lénine qui naissait à cette époque » (p. 247). Il n'est pas sans intérêt de noter que cet Institut réunira les cerveaux de la fine fleur du monde des arts et des lettres de l'Union soviétique, parmi lesquels les cerveaux de Vladimir Maïakovski, Maxime Gorki, Ivan Pavlov, Sergueï Eisenstein, Staline et, plus tard, celui de Andreï Sakharov.
- 25 L'étendue du savoir de Michael Hagner dans les domaines les plus variés, indépendamment des contextes nationaux, lui permet de retracer les moments fondateurs de l'histoire de la recherche sur le cerveau afin d'en mieux cerner les enjeux actuels. Et l'auteur de nous rappeler pertinemment que c'est au moment même où la comparaison entre le cerveau et l'ordinateur gagne une consistance théorique que le cerveau d'Albert Einstein devient objet de culte pour le public. Le cerveau de Einstein fut découpé par Thomas Harvey en 240 blocs cubiques qui ont été ensuite dispersés dans le monde entier à l'instar des reliques chrétiennes (p. 304). Quant au cerveau d'Ulrike Meinhof qui était, lors de sa mort survenue en 1976, un objet médico-légal, il devient, à partir des années 1990, un objet scientifique censé apporter des lumières sur les rapports entre un certain type de comportement (terrorisme) et une lésion cérébrale (opération neurochirurgicale d'une tumeur en 1962). C'est à l'examen de cette nouvelle forme de « cyber-phrénologie », au développement considérable de l'imagerie par résonance magnétique fonctionnelle et des techniques de visualisation du cerveau et des fonctions mentales qu'est consacrée la dernière partie du livre. Réservé à l'égard des sub-domaines au sein des neurosciences<sup>7</sup>, parmi lesquels la neuro-économie, la neuro-pédagogie et la neuro-criminologie, Hagner note la façon dont « certaines idées issues de la théorie classique de la localisation au XIX<sup>e</sup> siècle font leur retour » (p. 307). Loin de constituer une véritable rupture conceptuelle et technologique, les neurosciences en reprenant les vieilles questions anthropologiques fondamentales de la liberté et de la nécessité, de l'autonomie du sujet et du libre arbitre, risquent de réactualiser un nouveau déterminisme (*id.*).
- 26 L'un des grands apports de ce livre réside dans sa tentative de retracer une ligne de continuité entre passé et présent et, par là, d'inviter à réfléchir sur cette singulière identification, historiquement située, entre le « moi » et le cerveau<sup>8</sup>.
- 27 Nélia Dias

## Corps

**Christophe Colera, *La Nudité. Pratiques et significations*. Paris, Éd. du Cygne, 2008, 187 p., bibl. (« Essai »)**

- 28 À EN JUGER au nombre de publications sur le corps depuis le début des années 2000, ce thème constitue un des sujets d'étude favoris du moment. Si l'ouvrage de Christophe

Colera se rattache, de fait, à ce corpus, l'auteur cherche à s'en distinguer en faisant de la nudité un « objet d'investigation en soi » (p. 5) dont il se propose de saisir les significations intrinsèques. Pour ce faire, il définit la nudité par sa perception – « est nue la personne qui pense d'elle-même (lorsqu'elle est seule) ou dont les autres peuvent penser (quand elle leur fait face), dans une situation donnée, qu'elle l'est » (p. 6) – et recourt à la méthode des idéals-types (Max Weber), tout en prétendant ancrer son propos dans une « dimension universelle et anthropologique » (p. 9). Pour mieux asseoir cette dimension, le premier chapitre est consacré aux éclairages phylogénétiques et ontogéniques que l'anthropologie physique, couplée à la psychologie, apporte à la compréhension de la nudité chez l'*Homo sapiens*. En effet, précise Christophe Colera, pour déceler quelles significations recouvre la nudité dans un contexte social donné, il faut savoir pourquoi « il y a de la nudité et quels mécanismes biologiques celle-ci provoque chez les individus d'une façon constante dans toutes les cultures, depuis l'origine de l'*homo sapiens* [sic] et même peut-être des espèces antérieures à son apparition » (p. 12). Cette approche représente, selon l'auteur, la condition même pour définir des idéals-types « pertinents pour toute l'humanité à toutes les époques » (*id.*).

- 29 La confrontation de différentes théories permet à Christophe Colera de mettre en évidence, d'une part, le rôle que jouent le redressement du squelette et la perte des poils dans la mise en place de réflexes de protection et de pudeur, et, d'autre part, la dissymétrie de la nudité féminine par rapport à la nudité masculine – cette dissymétrie ne répondant pas, pour l'auteur, à une construction culturelle, mais à une évolution liée à la sélection naturelle : la nudité féminine comporte ainsi en elle-même une charge érogène. Il en résulte que les transgressions relatives à la nudité sont chargées d'une intensité émotionnelle très forte. Une fois posé le cadre d'une « animalité humaine, mue par un rapport spécifique à l'érotisme de sa nudité » (p. 27), il est possible, affirme l'auteur, de dégager les fonctions idéales-typiques universelles : la nudité fonctionnelle, la nudité-affirmation, la nudité-humiliation et la nudité-don, auxquelles correspondent les chapitres II à V de l'ouvrage.
- 30 Dans certaines situations, l'être humain n'a pas besoin de vêtements : bain, sommeil, relations sexuelles... Cette nudité n'échappe toutefois pas au conditionnement social : on est plus ou moins nu lors de ces occupations en fonction des milieux sociaux, des époques, des pays. L'éventualité d'une exposition au regard extérieur donne lieu, en outre, à des ambiguïtés sur lesquelles les cultures ont abondamment disserté. Christophe Colera explore ainsi la nudité au bain, la nudité en plein air, la nudité médicale, la nudité cadavérique et la nudité de classe. Il conclut à une banalisation de la nudité fonctionnelle, dans la sphère culturelle occidentale actuelle, dans l'espace tant public que domestique, à mesure que les niveaux de vie, d'hygiène et d'éducation s'élèvent.
- 31 En dehors de la nudité fonctionnelle, l'usage le plus répandu de la nudité la pose en affirmation de soi-même, sous deux modalités : l'affirmation d'une puissance et l'affirmation d'une rupture. La manifestation de la puissance diffère dans la nudité masculine et dans la nudité féminine. La première est considérée dans beaucoup de sociétés comme une « arme de guerre » (p. 62) ; elle évoque la menace d'une action immédiate sur le corps de sa future victime, tandis que la seconde agit, à distance, sous la forme d'une capacité d'envoûtement ou d'une force érotique. La nudité féminine est également associée à la puissance fécondatrice de la nature. L'affirmation de la rupture

se traduit dans une nudité transgressive suggérant que l'individu ou le groupe qui la pratique s'imagine capable de vivre en dehors des interdits. Ce type de nudité est réservé à des moments et des espaces spécifiques (carnaval, rite de passage, rituel de mariage...) ou à des catégories sociales particulières (prêtres, sorciers, chamanes, devins, prophètes, anachorètes). La nudité-rupture connaît aussi une exploitation artistique et politique où elle peut prendre une forme transgressive ou intégrative, comme en témoigne le clivage entre la nudité transgressive des artistes d'avant-garde et la nudité intégrative du nu académique.

- 32 L'idéal-type d'une nudité affirmation de la puissance connaît son symétrique inverse : la nudité comme réduction de la puissance, la nudité-humiliation. Les mécanismes de cette nudité reposent sur la fragilité de la peau, les projections sociales liées au vêtement – à la fois marqueur social et « armature identitaire » (p. 115) – et le tabou de la monstration des parties génitales. Composante de la torture, instrument privilégié des vengeances et des punitions individuelles et collectives, la nudité-humiliation participe de la destruction de l'ordre en cas de guerre, par exemple, et de la restauration de l'ordre, par sa dimension judiciaire notamment. Non sans paradoxe, il est des contextes où l'humiliation du dénudement se transforme en affirmation provocante de soi, comme dans certains cas d'auto-mortification ou certaines relations de couple.
- 33 Enfin la nudité peut s'envisager sous le jour de l'« abandon » (p. 147), c'est-à-dire principalement comme un don. Cette nudité, plus particulièrement féminine compte tenu de la dimension érogène du corps nu des femmes, constitue un don au regard des autres, dans un sacrifice de la pudeur et de la vertu. La notion de nudité-don s'applique également à la nudité pornographique en tant que don qui trouve son contre-don immédiat dans la rémunération pécuniaire. La nudité féminine peut prendre aussi la forme d'un don devant la divinité conduisant tantôt à son voilement, tantôt à son dévoilement. Enfin la nudité-don des femmes participe à l'ordre public et cosmologique comme, par exemple, la pratique de la nudité au harem dans l'Égypte ancienne où elle représentait un don politique qui engageait la stabilité de la société et, au travers des croyances liées à l'activité sexuelle du pharaon, l'ordre cosmique tout entier.
- 34 En conclusion, Christophe Colera réaffirme les déterminations biologiques du rapport à la nudité. La plupart des usages sociaux rattachés à cette dernière se laissent, selon lui, « aisément subsumer sous des idéaux-types [sic] universels qui sont autant de constantes anthropologiques », tout en prenant en compte les différentes cultures dans lesquelles ils s'expriment (p. 173). Même banalisée et normalisée par des conventions, la nudité reste marquée par une « connivence avec une nature non socialisée, à la fois libre et dangereuse » (p. 174). Mais ce constat, précise Christophe Colera, n'implique pas que cette constante universelle soit immuable. Il lui paraît ainsi « tout à fait concevable » que la conscience que chacun a de son corps et de celui des autres se modifie un jour sous l'effet d'une légalisation universelle du « droit à la nudité », de mutations génétiques ou de transformations de la nature humaine par l'incorporation d'instruments technologiques, voire par la création de machines androïdes. Pour l'heure, la continuité des caractéristiques communes de l'espèce prédomine.
- 35 Bien qu'on soit averti dès l'introduction que ce travail représente un « débroussaillage » dont « on ne pourra tirer aucune grande théorie » (p. 10), sa lecture n'en procure pas moins une certaine perplexité. Il manque, en effet, au lecteur des clés de compréhension de la démonstration. Ainsi, même s'il adhère à l'hypothèse d'un

fondement biologique dans le rapport que les hommes entretiennent avec la nudité, il se montrera plus réticent à voir cette hypothèse se transformer en un postulat du lien de causalité entre les déterminations biologiques dues « à l'évolution particulière de l'*homo sapiens* [sic] » (p. 25) et la force de l'intensité émotionnelle engendrée par la transgression des tabous qui entourent la nudité. Par ailleurs, le mode de construction des « idéaux-types » [sic] ne manquera pas de l'interpeller, l'auteur avançant pour seule justification que ce sont des « catégories universelles préalablement définies » (p. 7). La manière dont ces dernières ont été élaborées n'est pas dévoilée. Si l'idéal-type « nudité fonctionnelle » exprime par lui-même sa cohérence, sur quoi se base l'association de la nudité avec l'affirmation de soi, l'humiliation ou encore le don ? Pourquoi ces choix et pas d'autres ? L'absence d'explication porte à penser qu'à la manière d'une personne qui a perdu ses clés et les cherche sous un réverbère car c'est l'unique endroit éclairé, Christophe Colera cherche les significations de la nudité à la lumière d'un cadre qu'il a lui-même déterminé arbitrairement. La juxtaposition d'illustrations choisies à dessein pour conforter la pertinence des idéaux-types plus que pour la mettre à l'épreuve vient renforcer cette impression. Certes, sous couvert d'anthropologie, l'auteur fait appel à une grande diversité de matériaux dans l'espace et dans le temps. Mais il n'y pioche que des exemples qui abondent dans le sens de sa démonstration – tout en balayant des sources de valeur et de portée différentes sans hiérarchie, ni recul critique. Enfin, le trouble du lecteur est également alimenté par l'absence de distinction entre nudité réelle et nudité métaphorique qui le ballote de l'image de la beauté surprise au bain au pantalon taille basse des jeunes lycéennes, de l'éviscération au port du voile... Bref, l'ambitieux projet d'« embrasser une vision de la nudité humaine qui se veut applicable à l'ensemble de l'espèce » (p. 7) reste fort éloigné.

36 Catherine Tourre-Malen

**Catherine Deschamps & Anne Souyris, *Femmes publiques. Les féminismes à l'épreuve de la prostitution*. Paris, Amsterdam, 2008, 188 p., bibl.**

37 CET OUVRAGE est né de la volonté de Catherine Deschamps, « socio-anthropologue », et d'Anne Souyris, journaliste et femme politique, de comprendre un phénomène qui leur paraît incompréhensible : la désolidarisation des féministes d'avec les personnes prostituées. En effet, alors que les principales organisations féministes devraient être, par vocation, « solidaires de celles et ceux qui sont exclus de l'égalité des droits » (p. 15), ces organisations ne soutiennent pas les prostitué(e)s dans leurs revendications, ni ne réagissent à l'accroissement de la répression qui les touche depuis la publication de la loi pour la sécurité intérieure (LSI) en 2003. Contrairement aux positions féministes qui voient dans la prostitution « le paradigme absolu de la domination des hommes sur les femmes » (*ibid.*), les auteures ne l'envisagent pas sous un rapport d'assujettissement. Elles ne se préoccupent pas non plus de savoir si la prostitution constitue un métier comme un autre ou s'il faut l'éradiquer. Il s'agit, pour Catherine Deschamps et Anne Souyris, d'aider à l'émancipation des femmes et des hommes qui se prostituent, en les consultant plutôt qu'en les ignorant comme le prônent les féministes au prétexte d'une non-négociation de principe. Leur objectif n'est pas de discréditer le féminisme dont elles sont partie prenante, précisent-elles, mais de renouer le fil entre féministes et prostitué(e)s par une démarche qui prend en compte à la fois la variété des expériences



individuelles et collectives des prostitué(e)s et la complexité des débats. Trois parties y sont consacrées : la première vise à dresser un état des lieux au niveau juridique et moral, la deuxième à étudier des forces en présence, la troisième à mettre en évidence les objets du litige.

- 38 Avant de délimiter le cadre juridique et moral de la prostitution, il semble impératif à Catherine Deschamps, unique auteure du premier chapitre, de partager avec le lecteur les mêmes données et le même vocabulaire. Elle rappelle ainsi le sens des termes qui caractérisent les modèles rattachés à la prostitution – réglementarisme ou néo-réglementarisme, abolitionnisme, prohibitionnisme. Le réglementarisme est hérité de la doctrine d'Alexandre Parent-Dûchâtelet. Ce médecin hygiéniste français du XIX<sup>e</sup> siècle considérait la prostitution comme un « mal nécessaire » dont l'éradication relevait de l'utopie. Il fallait donc, selon lui, l'encadrer par une réglementation particulière. Avec certaines variantes, il fut le modèle dominant en Europe jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. L'abolitionnisme réclame, lui, l'abrogation des lois spécifiques qui concernent la prostitution – et non la disparition de la prostitution comme on l'entend souvent à tort, souligne Catherine Deschamps. Enfin, le prohibitionnisme s'attache à interdire la prostitution et à pénaliser l'ensemble de ses acteurs (prostitué(e)s, proxénètes, clients...). Il est en vigueur dans certains pays (États-Unis, Chine, États du golf persique...), sans être toujours appliqué à la lettre. À la suite de différentes résolutions adoptées aux niveaux national et international, la France a mis fin à toute forme de réglementation de la prostitution depuis 1960 ; en théorie du moins, dénonce Catherine Deschamps, car le statut de la prostitution reste ambigu. En effet, alors que cette pratique n'est pas illégale, qu'elle est soumise à l'impôt, que son caractère professionnel est implicitement reconnu, un arsenal de mesures l'entrave pour en limiter l'exercice, comme la récente LSI qui pousse les prostitué(e)s à la clandestinité. Bien que les dispositions du droit commun répondent, d'après l'auteure, aux problèmes de la prostitution, une législation spécifique stigmatisante est à l'œuvre. Notamment en définissant de façon très large le proxénétisme – est qualifiée de proxénète toute personne appartenant à l'entourage des prostitué(e)s (enfants majeurs, bailleurs, conjoint...) –, cette législation laisse entendre qu'il n'est pas de prostitué(e)s sans souteneur, que la personne prostituée le reconnaisse comme tel ou pas. Sur la base de cette définition extensive, les mouvements féministes, aveugles à la réalité d'une prostitution volontaire, concluent qu'il n'est pas de prostitution sans contrainte. Cet argument justifie leur position favorable pour la disparition de la prostitution et participe, selon Catherine Deschamps, de l'économie d'une réflexion sur le contenu effectif de ce dispositif législatif.
- 39 Dans le chapitre II, consacré aux forces en présence, les auteures avouent qu'elles ont réduit jusque-là le féminisme à ses positions dominantes, alors qu'il est non seulement multiple, mais encore traversé par de nombreuses oppositions : posture essentialiste ou différentialiste vs posture anti-essentialiste, courants séparatistes vs courants favorables à la mixité, tenants d'un rejet d'une égalité par le droit, perçu comme « inscrit déjà dans le carcan sociétal » (p. 71) vs tenants d'une recherche de l'égalité hommes-femmes dans la loi... Elles notent, toutefois, que malgré ces clivages, les féminismes ont su, par le passé, s'allier autour d'un « plus petit dénominateur commun » pour défendre certaines causes, comme, par exemple, l'argument de la « réduction des risques » (p. 72) dans la bataille pour la légalisation de la pilule et l'avortement. C'est avec cet esprit d'alliance que Catherine Deschamps et Anne Souyris



souhaitent renouer. Cela n'a rien d'évident car la prostitution et la pornographie font l'objet de controverses internationales qui ont contribué à l'éclatement de courants jusque-là unifiés (p. 77). La rupture, amorcée lors de la Barnard Conference en 1982, oppose les féministes pro-sexe qui envisagent prostitution et pornographie comme un « travail du sexe », et les féministes pour qui l'une et l'autre correspondent à un « pur esclavage » (p. 78). En France, le regain d'intérêt des féministes pour la prostitution vient, d'après les auteures, du contexte particulier de la fin des années 1990, marquées par les démarches de santé communautaires dans la lutte contre le sida, l'accroissement visible de la prostitution de rue avec l'arrivée de jeunes femmes « proxénétisées » (p. 95) venues d'Europe de l'Est et d'Afrique anglophone, et la médiatisation expansive du discours antiprostitution. Dès lors, le combat contre la prostitution devient une priorité pour une majorité de féministes qui reprennent avec lui la lutte contre l'esclavage moderne des femmes. Catherine Deschamps et Anne Souyris reprochent à cette majorité de considérer toutes les personnes prostituées, non comme des « actrices de leur vie » (p. 98), mais comme des victimes qui, aliénées et donc inaptes à élaborer un discours par elles-mêmes, doivent être sauvées par le discours d'autres parlant en leur nom. Ces féministes en guerre contre la prostitution exercent, toujours selon les auteures, une forte influence dans les milieux scientifiques et politiques français. En confisquant les paroles alternatives, elles contrarient d'autant la « puissance d'agir » (p. 117) des prostitué(e)s et des femmes qu'elles ne rangent pas dans leur camp.

- 40 Le chapitre III vise à dégager les points de conflit qui séparent « lutte contre la prostitution et combat auprès des prostitué(e)s » (p. 120). Cette mise en évidence débouche sur une discussion plus large portant sur les perceptions de l'amour, de la sexualité et du consentement, défendues par les féministes. Parce que la prostitution relève de pratiques qui vont à l'encontre de certaines normes de conduites sexuelles imposées aux femmes dans une société donnée, non seulement la signification de ce terme porte une charge morale, mais encore implique un élément de stigmatisation. Citant Jean-Guy Nadeau – « Être prostituée ce n'est pas un métier du sexe, c'est une façon d'être regardée » (p. 154) –, les auteures concluent que plutôt d'être une activité qui devrait intéresser le droit du travail, la prostitution est l'objet de toutes les attentions et de tous les fantasmes. Elle est réduite ainsi à une image. Ne se battre que pour ou contre cette image, regrettent-elles, fait oublier les réalités que vivent les prostitué(e)s et empêche d'élaborer, à partir de ces réalités, des changements pour réduire les discriminations dont elles/ils font l'objet actuellement. Catherine Deschamps et Anne Souyris ont choisi, elles, de gérer au mieux l'exercice de la prostitution au lieu d'espérer son hypothétique disparition. Elles proposent pour cela d'auditionner l'ensemble de ses acteurs, clients et proxénètes compris, afin de saisir la question dans sa complexité. Il leur apparaît aussi nécessaire d'étudier les débats qui ont conduit aux choix législatifs dans des pays aux modèles opposés à celui de la France : Suisse, Espagne, Pays-Bas, Allemagne, mais aussi États-Unis et Suède. Elles dégagent ensuite des pistes qui, quoique provisoires puisque le travail reste à effectuer, se fondent sur deux grands postulats : le refus de toute loi qui pénalise les prostitué(e)s et le rejet des lois qui, sans les pénaliser directement, s'avèrent contreproductives pour elles/eux.

- 41 En conclusion, les auteures précisent que pointer les dangers d'une opposition à la prostitution, comme elles l'ont fait, n'équivaut nullement à se déclarer pour la prostitution. Leur but, rappellent-elles, était, hors jugement positif ou négatif sur la

prostitution, d'encourager les mouvements de gauche et féministes à s'unir à nouveau avec les prostitué(e)s pour réduire les stigmatisations morale, sociale et législative qui pèsent sur celles et ceux qui vendent des services sexuels. Sans plus de procès, sans logique de « donnant, donnant », il s'agit, pour elles, d'entrer dès à présent dans une période de solidarité et d'action. Une démarche pragmatique de réduction des risques, de tous les risques, réaffirment les auteures, représente la seule démarche permettant de conquérir pas à pas l'égalité, d'autant qu'elle a su créer, par le passé, des rassemblements par-delà les divergences idéologiques et apporter la victoire à des combats qui semblaient perdus.

- 42 *Femmes publiques* est un livre engagé ; ses auteures ne s'en cachent pas, revendiquant même une approche qui se tient « à l'intersection de l'action politique et de l'analyse » (p. 18). Certains reprocheront sans doute le ton polémique de quelques paragraphes et/ou déploreront l'effacement de la froide objectivité dont devrait faire preuve le chercheur, au profit de l'engagement militant. Mais Max Weber ne définissait-il pas les sciences sociales comme des disciplines de combat propres à éclairer les grands problèmes ? D'autres regretteront que le contenu de l'ouvrage prenne parfois une tournure plus journalistique que scientifique à proprement parler. En effet, bien que la démonstration se veuille rigoureuse, les arguments sont, par endroit, plus assénés qu'étayés : par exemple, l'étude des mécanismes de la « punition directe ou indirecte » (p. 131) du déplacement des femmes (pp. 130-132), ou la partie relative à la sacralisation de la sexualité, de l'amour et du couple dans la société occidentale (pp. 140-142) ne font référence à aucun travaux. Aussi ce livre s'adresse t-il davantage à un public motivé qu'à un public érudit.
- 43 Cela dit, de la pelote embrouillée que constituent les relations entre prostitution, idéologies féministes, politiques publiques, dispositifs législatifs et leurs conséquences, vécus des prostitué(e)s, revendications des divers courants, Catherine Deschamps et Anne Souyris tirent des fils qui ne manqueront pas de donner des éléments de réflexion au lecteur ; d'autant que, malgré quelques passages un peu labyrinthiques, les auteures témoignent d'un souci pédagogique appréciable. Ainsi la mise en regard, dans le premier chapitre, d'articles de loi avec des situations de terrain est particulièrement instructive. De même, le parallèle établi entre les débats sur la toxicomanie et ceux sur la prostitution offre des pistes intéressantes. Il est difficile de prédire si le propos des auteures atteindra son objectif – réunir les féministes auprès des prostitué(e)s –, mais son enjeu paraît d'actualité compte tenu des déclarations récentes de parlementaires qui envisagent la réouverture des « maisons closes ». Ne serait-ce que pour saisir les positions des protagonistes qui participent à cette actualité, on peut recommander la lecture de *Femmes publiques*.
- 44 Catherine Tourre-Malen

## Travail

**Massimiliano Mollona, Geert De Neve & Jonathan Parry, eds,**  
***Industrial Work and Life. An Anthropological Reader.* Oxford, Berg,**  
**2009, 480 p., bibl., index**

- 45 L'ANTHROPOLOGIE des mondes industriels tient ici un excellent manuel qui présente de manière dynamique et critique les débats majeurs de ce champ et ouvre des pistes de

recherche et d'enseignement. Ce recueil est composé de vingt-quatre essais classiques et contemporains, répartis en cinq chapitres et mis en perspective par autant d'introductions. Massimiliano Mollona, dans son essai introductif, offre quatre propositions signalant comment « la perspective ethnographique récuse les présupposés des principales théories sociales, et souligne de possibles développements théoriques » (p. xvi) : l'usine est un espace social et politique, et non un simple espace de production ; les trajectoires de l'industrialisation sont multiples (p. xviii) ; la relation industrialisation-marché-État-démocratie est fautive et la fin de l'idéologie de la modernisation implique une crise de la démocratie occidentale industrielle (p. xxi) ; les reconfigurations économiques contemporaines ouvrent de nouvelles formes de stratification et de nouveaux modes d'action politique (p. xxiii).

- 46 De l'Angleterre et du Japon du XIX<sup>e</sup> siècle à la Zambie, des zones économiques spéciales de la Malaisie aux usines et ateliers de l'Inde jusqu'aux industries nucléaires en France, l'ouvrage retrace les multiples manières dont le capitalisme s'est implanté dans le temps et l'espace. Les textes choisis pour leur richesse ethnographique et théorique insistent sur les complexités des rapports au temps, à l'autorité, à la modernité, au genre, mais aussi des formations de projets collectifs, loin d'une pensée linéaire fondée sur les oppositions binaires des théories marxistes de la modernité et du développement.
- 47 La dimension temporelle a toujours figuré en excellente place dans l'étude des mondes industriels, au cœur de l'articulation entre de multiples modes d'organisation du travail (Edward P. Thompson, Harry Braverman) et de production (James Carrier), des petits ateliers aux grandes usines. L'opposition défendue par Edward P. Thompson entre le temps des ouvriers et des paysans, entre les régimes pré-industriels et industriels, sert de base à une analyse de la diversité du remodelage du temps (Thomas C. Smith, Jonathan Parry). Jonathan Parry nuance, grâce à une ethnographie menée dans une usine du centre de l'Inde, la soumission des travailleurs et pointe la flexibilité du temps de l'usine, ses tâches intermittentes et les possibilités de socialiser. Pinney<sup>9</sup> montre que le temps industriel s'impose aussi aux grands propriétaires terriens, qui peinent à recruter des travailleurs agricoles attirés par des horaires fixés par une sirène. Le temps de l'usine décrit par Edward P. Thompson peut aussi se rapprocher, en référence à la période Tokugawa, du temps agricole et de ses tâches synchronisées, comme dans le Japon pré-1868.
- 48 Le découpage du temps s'inscrit dans un projet disciplinaire contesté de multiples façons par les ouvriers, hommes et femmes. Aihwa Ong s'inspire de Edward P. Thompson pour mieux affirmer comment les phénomènes de possession dans les usines des multinationales, en Malaisie, répondraient à une protestation des femmes ouvrières contre le régime industriel, son temps et sa discipline.
- 49 La discipline, le contrôle et le consentement constituent des enjeux majeurs pour le capital : « Il s'agit moins de persuader les travailleurs de venir au travail que de les persuader de travailler quand ils sont présents. La solution évidente est d'accroître le contrôle » (Introduction du chap. II, p. 105). Mais si le temps et les gestes sont sectionnés et mesurés par les théories du *management*, ils n'impliquent pas une perte des compétences des ouvriers (Harry Braverman ; James Carrier, pp. 208-209). Les manières dont ces derniers contournent, arrêtent ou accélèrent le temps et la machine (Michael Burawoy) témoignent de dynamiques de négociations autour de la production de disciplines et de rythmes de travail, au sein desquelles se manifestent des

résistances, des adaptations et des modes de consentement, produisant des redéfinitions variées de la masculinité (Françoise Zonabend).

- 50 Si Michael Burawoy considère l'usine comme le lieu décisif de la production du contrôle et des résistances, les différents essais du troisième chapitre définissent, au contraire, toutes les interpénétrations de l'usine et de la vie sociale et familiale. De même, la critique de l'interprétation du processus industriel comme une tendance historique, unilinéaire et universelle séparant le travail en usine de la vie familiale (p. 194) est nuancée par des études sur le genre et sur les modes de gestion de la main-d'œuvre montrant toute la diversité des situations. La prédominance de petits ateliers dans les mondes du travail industriels peut à la fois renforcer le contrôle au moyen de liens de parenté ou de caste, mais aussi apporter une grande flexibilité en minimisant la séparation travail/vie privée.
- 51 Il en va de même pour d'autres dichotomies discutées par Max Gluckman (tribal/ouvrier), Geert De Neve (travailleur libre/non libre), Chitra Joshi et James Ferguson (industrialisation et progrès). Les projets de société construits autour du temps linéaire du progrès (modernisation, urbanisation, industrialisation) par étapes (pré-capitalisme...) sont discutés dans les travaux de James Ferguson et de Chitra Joshi. Les deux auteurs analysent comment la mondialisation économique s'appuie sur une différenciation économique des espaces et sur des processus de désindustrialisation, en Zambie où la production de cuivre s'est arrêtée (Ferguson), puis à Kanpur en Inde, fleuron de la chaussure, devenu friche industrielle (Joshi). Geert De Neve montre, de son côté, toute la complexité d'une division entre travailleurs libres et non libres qui résiste peu à l'examen des réalités quotidiennes. Le capitalisme repose non pas sur des travailleurs libres mais sur des formes contraintes de travail négociées par les travailleurs (pp. 293-298).
- 52 Le primat accordé à l'ethnographie se révèle d'une grande finesse pour apprécier les trajectoires sinueuses suivies par les formes du capitalisme, loin d'un certain messianisme ou d'une théorisation déterminante : « la question n'est pas tant de déterminer pourquoi les classes ouvrières ont échoué à réaliser les attentes qui leur étaient théoriquement imputées, mais d'étudier comment et pourquoi elles se regroupaient à certains moments » (Rajnarayan Chandavarkar, p. 408).
- 53 Pourtant, que faire d'une proposition telle que « les communautés minières (au moins celles basées sur un système d'extraction moderne et mécanisé) présentent des ressemblances non triviales » (p. 293) ? La catégorie de classe est traitée à partir du manifeste de Marx pour mieux saisir la complexité des nouvelles formes de politisation. L'insistance des anthropologues sur les identités multiples (culture, genre, caste) des travailleurs, si elle a dilué la classe, ne l'a donc pas fait disparaître. Elle revient par l'intermédiaire des analyses des variations et des modes d'engagement dans des mouvements collectifs (dont on aimerait en savoir plus), comme au Japon (Christena Turner).
- 54 Cette anthropologie (de l'histoire) des reconfigurations de l'espace, du temps et des rapports de pouvoir, induites par les formes du capitalisme industriel, laisse également apparaître que les catégories spatiales et temporelles demeurent conceptualisées de manière séparées. L'articulation espace-temps-pouvoir (plus que le temps, puis l'espace) est au cœur des politiques du travail, avec les migrations, la consommation, les relations entre les usines, le voisinage et les lieux d'origine des travailleurs, les formes de sous-traitance et de dé-re-localisations, ou encore les résistances à la

discipline, autant de thèmes abordés dans l'ouvrage. Cela représente moins une contradiction qu'une conséquence de la diversité d'un ouvrage qui invite à plusieurs lectures possibles, à savoir épistémologique, historique et méthodologique. L'histoire de la construction des connaissances en anthropologie des mondes industriels, le plaidoyer pour un usage de l'ethnographie et de la comparaison fournissent ainsi une critique constructive des théories qui ont jalonné l'histoire de ce champ, nécessaire à l'étude des dynamiques sociales contemporaines. En conclusion, ce manuel constitue un ouvrage de référence, tant par les textes sélectionnés et leur articulation que par la qualité des introductions et de leurs références bibliographiques, mais aussi un rare programme d'enseignement en France.

55 David Picherit

**Richard Sennett, *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, Albin Michel, 2010, 405 p., bibl., index**

56 ÉTRANGE LIVRE que celui-là ! Son titre et son intention, exposée dans les premières pages, sont alléchants. Après s'être présenté comme « un esprit philosophique qui se pose des questions sur des choses comme le travail du bois, l'entraînement militaire ou les panneaux solaires » (p. 19) et s'être réclamé d'« une vieille tradition, celle du pragmatisme américain » (p. 26), l'auteur dit en effet vouloir s'intéresser à « ce que la fabrication des choses concrètes nous révèle de nous-mêmes » (p. 18). Hélas, le propos se gâte rapidement, et l'on comprend vite que l'auteur est en réalité un de ces philosophes que les idées générales – les leurs en particulier – intéressent infiniment plus que les faits et que les travaux effectués antérieurement par d'autres qu'eux, sauf s'ils abondent dans leur sens. La méfiance du lecteur est éveillée dès la page 18, quand Richard Sennett écrit imperturbablement que les sciences humaines et sociales ont négligé la « culture matérielle » (ce qui n'est pas entièrement faux) et qu'« il nous faut donc ouvrir une page blanche » ! Richard Sennett aurait évité le ridicule de vouloir redécouvrir ainsi l'Amérique s'il avait fait l'effort de lire André Leroi-Gourhan (qu'il ne cite, page 41, qu'à propos d'un infime point de détail), André-Georges Haudricourt, Bertrand Gille et tant d'autres dont il ignore tout.

57 Que dit en substance Richard Sennett ? Dans la première partie de son livre (qui en comporte trois), en particulier dans le chapitre I, l'auteur définit l'artisan par l'« excellence » de son travail, comme celui qui incarne « la condition humaine particulière de l'engagement » (p. 32). C'est pourquoi, selon lui, « quand la tête et la main, la technique et la science, l'art et le métier sont séparés, [...] la tête en souffre » (*id.*). Et Richard Sennett de préciser : « À différents moments de l'histoire, l'activité concrète a été abaissée, dissociée des quêtes soi-disant plus nobles. La compétence technique a été coupée de l'imagination ; la réalité tangible mise en doute par la religion ; et la fierté du travail bien fait, considérée comme un luxe » (p. 33). Ce propos est illustré par les exemples des tisserands de l'Antiquité et des programmeurs de Linux et de Wikipedia, qui constitueraient autant de communautés d'artisans auxquelles pourrait s'appliquer l'antique appellation de *démouργοι*, classe de ceux dont la condition est fondée sur « la qualité et l'excellence du travail, qui est la marque primordiale de l'identité de l'artisan » (p. 39). Examinant ensuite les différents ressorts de la motivation au travail (influence exercée par le commandement, impératif moral

de travailler dans l'intérêt de la communauté, concurrence entre les travailleurs...), l'auteur compare les chantiers du bâtiment à Moscou vers 1988 et ceux du Japon, d'où son sentiment que le triomphalisme occidental après la chute de l'URSS reposait sur une opposition hâtive des vertus de la concurrence aux vices du collectivisme, au mépris des rôles effectifs de la concurrence et de la coopération. Richard Sennett déplore aussi que les sociétés se focalisent désormais sur le court terme : plus un employé « gagne en expérience, plus il perd en valeur institutionnelle » (pp. 52-53), le métier ne le protège plus, le travail bien fait n'est plus payant... Les exemples de la CAO (conception assistée par ordinateur) et du NHS (National Health Service) britannique sont ensuite utilisés pour montrer les ravages des compétences éclatées, des normes contradictoires, de la séparation de la tête et de la main et de l'« affaiblissement mental » (p. 74) auquel elle conduit. Au contraire, conclut l'auteur, ce sont les entreprises qui favorisent la coopération qui obtiennent la meilleure qualité.

- 58 L'atelier (chap. II) est défini comme « un espace productif dans lequel les gens traitent en face-à-face des problèmes d'autorité. Cette définition se focalise [...] sur les compétences comme source de la légitimité du commandement et de la dignité de l'obéissance [...]. Dans l'artisanat, il faut un supérieur qui fixe les normes et [qui] forme. Dans l'atelier, les inégalités de compétences et d'expérience deviennent des problèmes de face-à-face » (p. 78). L'autorité d'un artisan ne peut reposer que sur ses compétences. Le foyer de l'artisan est le lieu qui réunit famille et travail ; le maître-artisan est un père de substitution pour les apprentis qui lui sont confiés (au Moyen Âge, les enfants étaient traités comme des adultes dès six ou sept ans) : « L'atelier médiéval est un foyer soudé davantage par l'honneur que par l'amour » (p. 91). Quand le maître est seul, l'artisan devient artiste, comme le montrent les exemples de Benvenuto Cellini, célèbre orfèvre de la Renaissance italienne, ou du luthier Stradivarius, qui ont tous deux emporté leurs secrets dans la tombe. Cherchant à répondre à la question « pourquoi le savoir devient un secret personnel ? » (p. 105), Richard Sennett n'envisage que l'impossibilité de transmettre, qu'il attribue à l'étroitesse du marché et à l'impossibilité de garder les meilleurs apprentis, mais nullement à la volonté de ne pas transmettre, qui n'est évoquée ici qu'à travers les modalités de formation, par observation et imitation (« connaissance tacite », non verbalisée) plutôt que par explication et démonstration (« connaissance explicite »).
- 59 À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, l'univers artisanal a été bouleversé par l'arrivée des machines (chap. III), qualifiées d'ennemies de l'artisan, par une « marée montante d'objets », par un « embarras de richesses » (p. 116). Les précurseurs des machines ont été les « outils spéculaires » (qui invitent à réfléchir sur soi). Richard Sennett en distingue deux sortes : les « répliquants » qui nous reflètent en nous imitant – « flûteur » (automate) de Vaucanson au XVIII<sup>e</sup> siècle ; « femmes parfaites » du roman d'Ira Levin, *Les Femmes de Stepford* ; *pacemakers*, etc. – et les robots qui sont, eux, des agrandissements, des « amplifications » de nous-mêmes, notamment parce qu'ils travaillent plus vite. Ces pré-machines ont débarqué dans un monde qui était celui de l'« artisan éclairé » décrit par l'*Encyclopédie* de Diderot, cette « bible de l'artisanat » (p. 128). Richard Sennett raconte comment, ayant voulu enquêter dans les ateliers à la manière d'ethnographes, Diderot et ses collaborateurs se seraient heurtés à l'obstacle du « savoir tacite », impossible à verbaliser : « C'est là une, peut-être la limite humaine fondamentale : le langage n'est pas un "outil spéculaire" adéquat pour les mouvements physiques du corps humain » (p. 133). À l'« artisan éclairé » de Diderot a succédé l'« artisan



romantique », comparable à un musicien virtuose, de John Ruskin, écrivain britannique de l'époque victorienne. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les artisans ont combattu le machinisme sur trois fronts : contre les patrons, contre les ouvriers non qualifiés (souvent immigrés, qu'ils accusaient de prendre leurs places) et contre les machines – dernier combat qui se solda par un échec, en dépit de la supériorité du fait-main sur le fait-machine que Thorstein Veblen et C. Wright Mills, après Ruskin, continuèrent de célébrer.

- 60 Richard Sennett considère la « conscience matérielle » (chap. IV) comme une caractéristique humaine : « nous nous intéressons tout particulièrement aux choses que nous pouvons changer » (p. 166). Il distingue trois sortes de conscience matérielle. La première est celle qui « métamorphose » (p. 170) les matériaux à la manière des potiers, ou à travers l'évolution d'une « forme-type » (p. 173), ou encore « quand deux éléments improbables, ou plus, se trouvent associés comme dans la combinaison des technologies de la radio et du téléphone fixe » (p. 175), ou enfin par « changement de domaine » d'une technique (tissage transposé au bois avec le joint tenon-tenaise, puis à l'urbanisme avec le « tissu urbain »). La deuxième sorte de « conscience matérielle », celle de la « présence », se traduit par les signatures, marques, poinçons, empreintes qu'apposent certains artisans (briquetiers, orfèvres, ébénistes...) sur leurs matériaux ou œuvres. La troisième est celle de l'« anthropomorphose » par laquelle on s'identifie aux matériaux, on prête des qualités humaines à la matière (voiture qui « marche », brique « sympathique » ou « honnête »...).
- 61 La deuxième partie du livre traite du « métier », du développement de la compétence, de l'intelligence et de l'imagination techniques, et des voies par lesquelles l'artisan acquiert et cultive celles-ci. Ces voies passent essentiellement par la main (chap. V), main que l'on croit « sans âme », mais dont Richard Sennett rappelle que Kant disait qu'elle « est la fenêtre ouverte sur l'esprit » ; main qui comporte des doigts aux fonctions différenciées, mais qui est aussi le prolongement du poignet et du bras, et même de l'œil.
- 62 Des aptitudes de la main découlent (chap. VI) des modalités particulières d'enseignement – ne pas dire, montrer –, ainsi que les limites des écrits, notices d'emploi et recettes de cuisine, limites illustrées ici par l'exemple savoureux des infortunes américaines et anglaises de la recette française du « poulet à la D'Albufera » (poulet désossé et farci, XIX<sup>e</sup> siècle).
- 63 D'où, aussi, l'importance des « outils d'éveil » (chap. VII) : les « outils difficiles » (télescopes, microscopes, scalpels) ; les réparations, dont le caractère formateur et parfois innovant provient du fait qu'elles nécessitent souvent de tout démonter préalablement ; les « outils sublimes », des fils miraculeux de Luigi Galvani aux fils conducteurs qui donnent vie à Frankenstein ; les « sauts intuitifs » qu'implique l'utilisation d'un outil pour un autre usage que celui pour lequel il a été prévu.
- 64 Richard Sennett entreprend ensuite de comprendre comment l'artisan gère la « résistance » et l'« ambiguïté » (chap. VIII). Avec la première notion, deux voies opposées s'offrent : celle de la moindre résistance (caissons et tubes contre la résistance du sous-sol) et celle qui consiste, au contraire, à rendre sciemment les choses difficiles, par exemple pour stimuler l'innovation (construction du musée Guggenheim à Bilbao). L'ambiguïté impose, elle, d'anticiper les risques (parcs péri-urbains d'Amsterdam) ou d'improviser (marches utilisées comme sièges).



- 65 La troisième partie, « Artisanat », revient sur le propos initial : comment la façon de travailler de l'artisan fournit-elle un ancrage dans la réalité matérielle ? À l'inverse, comment la motivation, le talent et le désir de qualité qui caractérisent l'artisan peuvent-ils dégénérer en une obsession de la perfection stérilisante ? Les possibles effets pervers de l'obsession du travail bien fait (chap. IX) imposent en effet, soit de se dominer – tous les bons artisans reconnaissent le moment où il faut savoir arrêter un travail –, soit accepter de se couper de ceux qui sont moins motivés. Richard Sennett illustre son propos sur le perfectionnisme paralysant par l'éloquente histoire de deux bâtisses : la maison Wittgenstein, sorte de boîte à chaussures, fruit de l'obsession du schéma directeur, et la villa Moller, produit de l'obsession du détail.
- 66 Se pose ensuite la question des aptitudes requises pour parvenir à faire du bon travail (chap. X) : « la passion du travail n'est pas une simple pulsion » (p. 357) ; « tout le monde ou presque peut devenir un bon artisan » (p. 359), à ceci près que « nous souhaitons retrouver quelque chose de l'esprit des Lumières en des termes qui conviennent à notre époque. Nous voudrions que l'aptitude partagée au travail nous apprenne à nous gouverner et à tisser des liens avec les autres citoyens sur un terrain commun » (p. 360). À ce propos, Richard Sennett distingue la « vocation » (*Beruf* de Max Weber), histoire professionnelle comprenant formation, suite de chantiers ou de réalisations, de la « carrière » (*career*), belle voie rectiligne toute tracée. Il voit aussi un lien étroit entre travail et jeu : le fil du métier apparaît très tôt dans le jeu, dès que celui-ci cesse d'être instinctif en se dotant de règles puis en devenant compétition ; le jeu développe l'intelligence opérationnelle, à ne pas confondre avec l'intelligence que les tests prétendent mesurer.
- 67 Dans sa conclusion intitulée « L'atelier philosophique », Richard Sennett chante les louanges de l'*animal laborans*, en même temps que du pragmatisme (dont seuls les Américains détiendraient le secret) fondé sur l'empirisme, l'« art de l'expérience » pratique et la prépondérance accordée aux faits autant qu'aux idées. Ce faisant, il sombre trop souvent dans un lyrisme au son creux. Faut-il juger les hommes sur ce qu'ils sont en apparence ou sur ce qu'ils font ? Faut-il vénérer Héphaïstos, artisan, bâtisseur des maisons d'Olympe, mais pied bot, « dieu imparfait », ou bien Pandore, qui, comme Ève, première femme et tentatrice sexuelle, fut à l'origine de tous les maux en ouvrant, malgré l'interdiction, la fameuse boîte (plus exactement une jarre, selon la légende) dans laquelle ceux-ci étaient détenus ? La dernière phrase du livre donne la réponse, sans surprise : « Fier de son travail sinon de lui-même, Héphaïstos au pied bot est l'être le plus digne que nous puissions devenir » (p. 396).
- 68 Richard Sennett a beau multiplier les professions de foi matérialistes et « pragmatistes », et se réclamer d'une philosophie des choses concrètes, son livre n'en relève pas moins d'une rhétorique de la pire espèce : celle du jeu avec les idées générales, sans véritable fondement empirique. Car sous des dehors d'érudition, l'usage qui est fait ici des données historiques et bibliographiques apparaît particulièrement trompeur : ce ne sont pas les faits qui guident le raisonnement, mais l'auteur qui les utilise au gré de ses besoins, pour servir son propos, en piochant de manière sélective et tendancieuse dans une sorte de bric-à-brac d'éléments disparates. Il n'y a, dans *Ce que sait la main*, aucun corpus de données construit et raisonné, mais seulement des sources dispersées, tronquées, sans références, entrecoupées de vides béants (ainsi, l'essentiel du chapitre V sur la main, pp. 205-243, est obsolète faute de connaissance des travaux d'André Leroi-Gourhan et de ses successeurs sur la libération de la main et le

développement du cortex en liaison avec l'accession à la position debout, ainsi que sur l'outil comme prolongement de la main et sur le geste qui le met en action).

- 69 Le raisonnement lui-même est entaché de fautes qu'on ne pardonnerait pas à un étudiant : mépris de la chronologie ; comparaison d'éléments sans rapport (téléphone mobile et musicien en orchestre...) ; confusion des niveaux de faits (artisan défini par ses compétences, sans référence au mode de division et d'organisation du travail ; supériorité déclarée de la coopération sur la concurrence sans que l'enjeu, qualité ou profit, en soit précisé) ; partis pris idéologiques (« qui dit bon artisanat, dit socialisme », p. 386)...
- 70 Voici donc un livre décevant, frustrant, agaçant même, tellement, à des questions posées stimulantes, les réponses apportées apparaissent insuffisantes, inappropriées ou désinvoltes, à force d'approximation méthodologique et de bavardage inconsistant, au style tantôt relâché, tantôt, au contraire, pontifiant et abscons (la deuxième partie est particulièrement exaspérante par son caractère décousu et son écriture à la limite de l'incompréhensible). Une suite en deux volumes est annoncée, sur le prêtre et le guerrier, et sur la terre et l'étranger : piégé une fois, le lecteur ne s'y laissera plus prendre !
- 71 Jean-Pierre Digard

## Musique

**Simha Arom, *La Fanfare de Bangui. Itinéraire enchanté d'un ethnomusicologue*. Paris, La Découverte, 2009, 205 p., bibl. (« Les empêcheurs de penser en rond »)**

- 72 CET OUVRAGE constitue le troisième volet d'un triptyque permettant d'appréhender, dans sa globalité et sa logique, le travail poursuivi depuis 1963 par l'ethnomusicologue Simha Arom, aujourd'hui directeur de recherches émérite au CNRS. Il complète en effet le *Précis d'ethnomusicologie*<sup>10</sup> rédigé avec Frank Alvarez-Péreyre et le recueil d'articles compilé par Nathalie Fernando sous le titre *La Boîte à outils d'un ethnomusicologue*<sup>11</sup>. Le premier proposait une forme de discours de la méthode : Simha Arom y présentait sa conception de l'ethnomusicologie, les approches qu'il avait développées sur différents terrains pour finir par des réflexions générales sur la place que pourrait occuper l'ethnomusicologie dans une musicologie générale. Le second reprenait des articles qui représentaient autant de jalons majeurs dans le parcours de Simha Arom et avaient, pour beaucoup, introduit des innovations importantes dans le champ de l'ethnomusicologie. Ces deux premiers volumes s'adressaient plus spécialement aux ethnomusicologues et aux musicologues. *La Fanfare de Bangui* correspond à un projet complémentaire : faire comprendre à un lecteur non spécialisé comment on devient (peut-être plutôt comment on a pu devenir voici plus de quarante ans) ethnomusicologue, quelles questions se pose l'ethnomusicologue, quels cheminements parfois surprenant ces questions suivent-elles pour lui venir à l'esprit et comment il essaie d'y répondre. De ce point de vue, on peut le lire comme un contrepoint aux chapitres écrits par les amis et élèves de Simha Arom dans la première partie du volume d'hommages qui lui avait été offert en reprenant le titre d'une pièce pour trompes banda-linda de Centrafrique, *Ndroje Balendro*<sup>12</sup>. *La Fanfare de Bangui* retrace en effet un « itinéraire », celui qui conduisit un corniste d'orchestre symphonique en

Centrafrique où il était envoyé pour organiser une fanfare qui se mua en chorale, qui conduisit à un musée, puis à l'étude des musiques, d'abord centrafricaines, ensuite d'autres univers.

- 73 Il s'agit du récit vivant d'une vie de recherche qui évoque la fertilité de ce qu'on pourrait appeler des « accidents de terrain ». Si la part faite au hasard est belle, plus belle encore est l'aptitude montrée à en tirer profit. Simha Arom est d'abord confronté de manière inopinée aux polyphonies pygmées ; elles deviendront un de ses domaines d'investigation privilégiés. Il pressent que les musiques qu'il découvre en arrivant à Bangui reposent sur des principes d'organisation stricts mais ne parvient pas à comprendre leur fonctionnement. L'erreur d'un traducteur le mettra sur la piste de la « maman du chant », modèle sous-jacent sur lequel sont élaborées des variations toujours renouvelées que nul n'avait encore mis en évidence de manière rigoureuse. Le chercheur se pose des questions, pose des questions mais pas toujours celles qu'il faudrait : Ndolé et Mokenzo l'ont expliqué très clairement à Sylvie Le Bomin qui demandait « Les questions de l'ethnomusicologue sont toujours justes ? », en répondant « Les réponses sont toujours justes. On ne peut pas répondre si les questions sont fausses »<sup>13</sup>. Ne pas avoir demandé aux Pygmées s'ils jouaient de l'arc musical interdisait d'apprendre qu'ils le faisaient...
- 74 Mémoires de terrain, ce livre permet surtout de saisir l'interaction qui se développe dans la recherche entre la réflexion théorique, la curiosité méthodologique et l'innovation technique. Simha Arom a choisi de travailler d'abord sur les systèmes musicaux, accentuant la dimension musicologique de l'ethnomusicologie. Non par désintérêt pour les conditions sociales dans lesquelles la musique est produite et entendue, mais parce que le matériau sur lequel il se penchait était d'une extrême complexité et exigeait que l'analyse en fût faite en premier lieu. Dans cette perspective, l'analyse musicale n'abolit en rien les aspects sensibles et sociaux de la musique, mais ouvre au contraire des pistes à qui veut les explorer plus avant. C'est ce que montre graphiquement le schéma des cercles concentriques où la musique, placée au centre, se trouve corrélée avec les outils matériels et conceptuels qui servent à la faire et à la dire, puis avec son environnement socioculturel. Les relations ainsi établies débouchent en définitive sur la cognition<sup>14</sup>, ce qu'illustre fort bien la recherche sur les polyphonies et polyrythmies. Dans un premier temps, il fallait mettre au point des techniques spécifiques pour surmonter l'obstacle du mélange indifférenciable des voix dans l'audition ; l'utilisation de l'enregistrement multiple (*re-recording*) permit d'isoler les parties et de saisir comment elles se déroulaient les unes par rapport aux autres. Mais l'analyse ne pouvait en rester là, dans une totale extériorité, elle fut donc soumise à la validation des musiciens et des auditeurs par des processus interactifs qui leur donnaient accès à la technique et n'en faisaient plus simplement des objets. Il en alla de même pour la découverte des modèles (« mamans du chant ») et l'investigation sur les échelles. D'une part, les résultats furent validés par un « jugement culturel fondé sur une norme représentative du patrimoine musical collectif » (p. 149) ; de l'autre, les conditions dans lesquelles ce jugement était suscité, l'association de verbalisation, de gestes et de pratique instrumentale qui le faisaient surgir, étaient autant de portes ouvertes sur la conception de la société et de son organisation que partagent ceux qui partagent la musique. En ce qui concerne les échelles, l'imagination technique s'empara du synthétiseur pour le transformer en xylophone à hauteurs et timbres variables que

les musiciens manipulaient eux-mêmes. Ici, l'expérimentation n'était plus le seul fait du chercheur mais impliquait totalement les musiciens.

- 75 *La Fanfare de Bangui* est d'une lecture fructueuse pour ceux qu'intéressent particulièrement les musiques et la musicologie, mais sa clarté d'écriture, son accessibilité, le rendent tout aussi passionnant pour ceux qui s'efforcent de réfléchir aux organisations sociales en général, car Simha Arom y montre précisément que « la musique offre un accès privilégié – et parfois très rapide aux hommes et à certains aspects de la culture » (p. 170).
- 76 Denis-Constant Martin

**Anthony Pecqueux, *Voix du rap. Essai de sociologie de l'action musicale*. Paris, L'Harmattan, 2007, 268 p., bibl., discogr., index (« Anthropologie du monde occidental »)**

- 77 LE RAP FRANÇAIS semble s'emparer de la sphère publique : fait social estampillé « produit de banlieue »<sup>15</sup>, ses chiffres de vente explosent depuis une dizaine d'années, ses protagonistes sont interpellés par la classe politique et défrayent parfois l'actualité médiatique voire judiciaire<sup>16</sup>, ses productions interrogent les sciences sociales qui le considèrent souvent comme un « objet politique non identifié »<sup>17</sup>. De pratique marginale à ses débuts, le rap répond aujourd'hui à une forte demande sociale de la part de la société française. Fort de ce constat, Anthony Pecqueux prend pour objet le rap français à partir d'un travail de perception musicale. Pour lui, il s'agit moins d'aborder les productions discursives des rappeurs que d'examiner une « situation discographique » (p. 16), prenant en cela appui sur l'analyse phénoménologique, et de comprendre ce que l'écoute d'un disque de rap peut donner à penser, ce que le destinataire peut objectivement percevoir. « Cela conduit à considérer l'œuvre comme un espace de partage entre interprètes et auditeurs au sens le plus concret : ce qui émane de l'interprète et est disponible pour l'auditeur » (p. 9), l'écoute musicale est ici au centre de l'expérience. Cette situation permet d'envisager une poïétique de l'œuvre ouvrant un nouveau rapport à l'espace politique.
- 78 Dans le premier chapitre, Anthony Pecqueux affirme que la plupart des études sur l'objet rap, du moins en France, s'appuient uniquement sur les textes des rappeurs. Pour étayer certains arguments, souvent préétablis par le chercheur, le procédé consiste à corroborer la démonstration au moyen de citations sorties de leur contexte chansonnier. En restant à ce niveau d'analyse, cette démarche, avance-t-il, adopte une posture morale loin des exigences de l'objectivité méthodologique. Le chercheur défend (« les acteurs auraient déjà subi tant de domination qu'il serait injuste de ne pas leur laisser un large espace de parole », p. 38) ou bien accuse : les rappeurs manquent la visée politique qui leur a été assignée. Pour lui, il s'agit de dénoncer cette « tendance populo-misérabiliste » et de mieux circonscrire l'objet de la recherche. En composant son corpus avec plus de deux cent cinquante disques, « la principale prescription a été de veiller à ne pas recenser des éléments marginaux de la pratique des rappeurs qui n'intéresseraient que le chercheur, mais à mettre en exergue ceux qui comptent vraiment pour les acteurs, à travers leurs récurrences chez différents rappeurs » (p. 15). L'auteur remarque aussi de façon originale que chaque discipline semble avoir son objet rap : la philosophie de l'art, la musicologie, la sociolinguistique, la sociologie,

l'ethnologie, pour lesquelles seule une partie de cet objet est prise en compte afin « de le grandir pour lui donner une légitimité scientifique » (p. 32).

- 79 Une des grandes forces de l'ouvrage est de replacer les paroles des rappeurs dans une dimension plus large, en les intégrant dans des dynamiques d'élaboration et d'examen auditif. Les textes ne sont ainsi plus qu'une composante parmi d'autres de la chanson, non plus le matériau central, et l'objet de recherche devient le contenu global intégrant l'élocution des rappeurs, les effets de style recherchés et produits. Anthony Pecqueux soumet par exemple la notion d'ellipses syllabiques, comme le fait de dire « J'te rap » plutôt que « Je te rap », changement intervenu à partir de 1998 et qui marque une mutation des conditions sociales de production et d'écoute du rap due en partie à la popularisation du phénomène : les structures langagières évoluent suivant les époques. Ces procédés sont aussi à penser comme des techniques du corps, pour reprendre la formule de Marcel Mauss auquel l'auteur se réfère. Contrairement à la plupart des études sur le rap en France, Anthony Pecqueux cherche à le comprendre par ses mécanismes d'intertextualité et cerne quelle mémoire parolière est en jeu – mais aussi enjeu – dans les textes des rappeurs. Au-delà d'une stricte importation des ghettos afro-américains, il montre donc que l'histoire et le présent du rap français s'inscrivent pleinement dans le répertoire de la chanson à texte, ce qui lui permet d'envisager les référents mobilisés lors de l'écoute d'un disque de rap.
- 80 Le troisième chapitre établit comment ces procédés énonciatifs modèlent « des formats sociaux de l'écoute » (p. 83). À la lumière des observations ethnographiques sur la variation des postures des auditeurs pendant les concerts, se dessinent des modalités de présence au rap. Le postulat est de déterminer que « les différentes options d'attitude face à la chanson disponibles pour un auditeur » (p. 84), par exemple danser devant la scène ou au contraire être en retrait, doivent se retrouver lors de l'écoute du disque. Cette visée herméneutique légitime ce qu'Anthony Pécqueux nomme un « coup d'oreille » : « Le coup d'oreille désigne par conséquent, parmi les dispositions auditives, un point de passage entre audition et écoute, oreille subsidiaire et focalisée » (p. 94).
- 81 Le chapitre suivant revient sur les propos des rappeurs à partir notamment d'un des thèmes épidémiques du rap français, et qui, cette fois, s'enracine dans la tradition linguistique des ghettos afro-américains : l'auto-ironie. L'analyse de cette notion permet d'appréhender les différentes valeurs énoncées par les rappeurs, de dégager des économies narratives, mais aussi de cerner les modalités de ces « saillies énonciatives » (p. 122). Ce qui est mobilisé ici est le *flow*, la façon de rapper, que l'auteur présente comme des « techniques d'acheminement vocal » et que la transcription ne peut rendre qu'imparfaitement. Pour lui, plus que les textes, le *flow* – « trait distinctif de l'individu en tant que rappeur » (p. 144) –, en intégrant la possibilité de ne pas être compris, « constitue une prise de risque, engage une épreuve avec l'auditeur » (p. 135). Anthony Pecqueux développe ainsi une sociologie de l'art qui s'enracine dans l'expérience commune et qui est avant tout sociologie de la communication. Après avoir délimité les techniques musicales et les relations qu'elles mettent en place entre chanteur et auditeur, il peut désormais s'intéresser aux contenus mêmes de ces chansons. La thèse proposée est que les narrations fournies par les rappeurs à leur public, en mobilisant celui-ci, renvoient à des procédés de co-énonciation.
- 82 Dans les cinquième et sixième chapitres, l'auteur postule que selon la manière dont les rappeurs interpellent l'auditeur, et selon ce que ce dernier peut objectivement interpréter, il lui est demandé de choisir entre un « nous » et un « eux ». Vient ensuite

la question de l'espace politique, sachant que « les paroles des chansons ne peuvent être évaluées à l'aune d'un argument » (p. 158), et qu'il faut avant tout mettre en place un propos plus global qui, en cela, relève d'un être au monde et (ré)invente une communauté morale. Pour l'auteur, le « on » regroupant rappeurs et auditeurs aspire à être un « nous » faisant place à des valeurs qui ne sont pas celles des représentations dominantes et qui s'enracinent dans un vécu collectif : « Ici il s'agirait d'expérience sociale que Je ne peux transmettre que si Nous les avons expérimentées » (pp. 176-177). La vision apolitisée, voire nihiliste, parfois reprochée aux rappeurs par les commentateurs de la scène rap et, souvent par raccourci, aux « jeunes de banlieue » – selon l'expression inepte consacrée –, permet pour l'auteur, au contraire, « de former une conception différente et du politique et de la contestation » (p. 194). Par le langage, c'est donc une institution de sens que les rappeurs promeuvent et qui oblige à sortir des cadres d'analyses traditionnelles.

- 83 La valeur de ce travail tient pour une bonne part en ce qu'il apporte un appareillage conceptuel autour d'un phénomène relativement neuf dans l'espace social et, par ricochet, pour les sciences humaines – même si parfois les références sociolinguistiques rendent la lecture un peu difficile. L'ambition de rendre compte d'une sociologie de l'action musicale est atteinte et ouvre des perspectives prometteuses. Dans le cas du rap, cette visée sur l'interaction chanteur/public donne à voir des cultures sociales et politiques dont la généalogie est retracée au moyen d'un abondant corpus discographique et de ce travail de perception musicale médiatisé par la voix du rappeur. Cependant, malgré l'empathie affichée par le sociologue pour son objet d'étude – le coup d'oreille du chercheur est d'abord un coup d'oreille du mélomane –, on notera que les difficultés d'un tel objet d'étude (par exemple, sur quelles bases, hormis celle des chiffres de vente, choisir légitimement les disques ?), ne sont pas toujours restituées par Anthony Pecqueux. Deux axes pourraient selon nous prolonger la réflexion qu'il a initiée. D'abord, le recours à l'analyse quantitative : pourquoi ne pas envisager d'élargir le corpus pour en déterminer les récurrences syntaxiques et lexicales ? Il s'agirait alors de corrélérer, sur une période donnée, l'ensemble de la production discographique avec son potentiel auditif (chiffres de vente, passages en radio...) afin de déceler un champ normatif qui émergerait des productions des rappeurs. Une autre piste, plus ethnographique, pourrait être explorée, celle qui interroge les rappeurs comme communauté. Ceux-ci devraient alors être approchés en fonction des catégories qu'ils revendiquent (rap conscient, rap hardcore, gangsta rap...), dans le dessein de dégager des typologies de l'action musicale pouvant mieux rendre compte des performances produites.
- 84 Il n'empêche, ce travail ouvre un champ d'analyse fécond pour ceux s'intéressant aux formes de créations culturelles et aux usages contemporains du politique.
- 85 Martin Mourre

**Adam R. Kaul, *Traditional Music, Tourism, and Social Change in an Irish Village*. New York-Oxford, Berghan Books, 2009, 190 p. (« Dance & Performance Studies » 3)**

- 86 LES LIVRES consacrés à la musique traditionnelle irlandaise eurent longtemps pour ambition de saisir l'essence de cette « musique du peuple ». Analysée par des universitaires en quête des frontières invisibles de la tradition, elle fut définie par une

ethnicité et des caractéristiques techniques. Cet ouvrage se démarque de cette littérature en proposant d'aborder la pratique musicale irlandaise dans son instabilité, à l'aune des bouleversements économiques et sociaux que connut et connaît l'Irlande. Tant le tourisme de masse que la croissance économique, qui valut à l'Irlande son titre de « Tigre celtique », influèrent sur la pratique musicale dite traditionnelle, tendant à en faire, à certains égards, un produit consommable. La commercialisation et la diffusion de la musique traditionnelle participèrent à l'émergence d'un tourisme culturel organisé autour de sa production.

- 87 C'est précisément la relation entre ce tourisme et la pratique musicale locale qu'Adam Kaul explore tout au long de cet ouvrage, avec pour terrain d'étude Doolin (comté de Clare), ce village de six cents habitants devenant, en période estivale, un haut lieu de pèlerinage pour des milliers de touristes à la recherche d'expériences musicales authentiques. L'auteur concentre plus particulièrement son attention sur les sessions<sup>18</sup>, pratique musicale où se mêlent « locaux », *blow-ins*<sup>19</sup> et touristes, dans le souci d'analyser, par le biais des interactions musicales et sociales de ces différents acteurs, les tensions entre l'industrie touristique et la production musicale locale. À partir d'une ethnographie savamment menée, Adam Kaul rend compte d'une réalité musicale souvent ignorée et parfois « ironique », ainsi qu'il la qualifie lorsqu'un groupe cosmopolite de musiciens jouent de la musique traditionnelle de style local devant une audience internationale de touristes (p. 3). C'est dans ce contexte que l'auteur interroge les notions de tradition et d'authenticité.
- 88 Toutefois, la focale sur cet espace musical ne se fait pas aux dépens d'une contextualisation sociohistorique : l'auteur s'attache, dans un premier temps, à restituer une réalité plus vaste que celle de l'instant en laissant une large place aux témoignages de ses interlocuteurs. Ces derniers, en se racontant, décrivent le village et les multiples changements qui menèrent progressivement la population locale à être « consommée », comme le formule l'auteur (p. 78).
- 89 Adam Kaul décrit ensuite ces sessions pendant la saison touristique. Si d'« ordinaire » cette forme de pratique musicale se caractérise par son informalité, l'affluence de touristes, tant musiciens que spectateurs, donne la prévalence à la « préméditation » (p. 3). Ce phénomène se traduit concrètement par la mise en spectacle de la pratique musicale<sup>20</sup> pour un public. Les transactions financières entre musiciens (pour la plupart *blow-ins*) et tenanciers tendent non seulement à encourager un statut semi-professionnel des musiciens mais incitent aussi, parfois, ces derniers à « jouer pour jouer » (p. 116). Mais Adam Kaul ne s'arrête pas à ce constat et refuse toute dramatisation de la situation. Son ouvrage échappe donc à la nostalgie d'un âge d'or de la musique traditionnelle.
- 90 En effet, l'auteur considère que l'effervescence musicale suscitée par le tourisme participe à la diffusion d'une pratique et d'une musique locales. Il démontre que les *blow-ins*, par leur investissement, tant dans la vie locale que de la scène musicale, se sont appropriés un héritage musical qu'ils transmettent à leur tour. Il distingue alors, à Doolin, deux communautés musicales, l'une locale, dont la production est pensée en relation au territoire, et l'autre globale, dans laquelle la pratique de la musique irlandaise ne connaît pas de frontières géographiques ou culturelles. La complémentarité de ces deux communautés est soulignée par leurs connexions musicales, autorisant un terrain d'entente entre les musiciens les composant : « locaux », touristes et *blow-ins*.



- 91 Ces considérations mènent l'auteur à repenser la notion de musique locale, en ne la rattachant pas à l'identité des musiciens mais au lieu où se joue la musique. Il dépasse ainsi la dichotomie du local et du global par une anthropologie de l'expérience musicale. Le « jouer ensemble » autorisant l'échange, l'identité de chacun importe moins, en cet instant, que la capacité à s'accorder aux autres, à participer à la « conversation » musicale (p. 144). Si cet accord se réalise, que ce soit en période touristique ou non, les acteurs qualifient le moment de *craic*<sup>21</sup>, notion que l'auteur traduit dès lors comme la possible entente musicale – et sociale – entre tous.
- 92 Adam Kaul démontre finalement que, malgré la programmation relative à ces périodes touristiques, de l'indétermination et de la spontanéité propres à l'échange en session peut émerger le *craic*, c'est-à-dire un moment riche musicalement et socialement pour l'ensemble des participants. Au sein de l'espace musical, un compromis peut donc être trouvé entre le gain commercial de l'industrie touristique et la production musicale traditionnelle. L'originalité de la démarche de l'auteur est de penser cette notion de *craic*, et non pas l'identité des musiciens ou bien les sons produits, comme fondement de l'authenticité de la musique traditionnelle irlandaise.
- 93 Aussi le tourisme apparaît au terme de cette étude comme participant au dynamisme musical de la localité. Les processus de globalisation et de commercialisation sont envisagés comme consolidant le rôle social des performances de musique traditionnelle. En d'autres termes, l'auteur ne conçoit pas les changements dans la forme de la pratique musicale comme des ruptures mais comme autant d'adaptations garantissant la continuité de la tradition.
- 94 En joignant une anthropologie du tourisme et une anthropologie de l'expérience musicale, Adam Kaul offre à lire une anthropologie du présent. En s'attachant à la pratique musicale, cet ouvrage dépasse les clivages liés à la fixation de paramètres définissant ce que devrait être une musique traditionnelle irlandaise. De plus, en pensant l'espace musical comme le reflet de l'espace social du village, l'auteur rend finalement compte de la vie locale et de la manière dont les habitants de Doolin (« locaux » et *blow-ins*) négocient, au quotidien, leur identité et s'adaptent aux changements économiques et sociaux de leur pays.
- 95 Charlotte Poulet

## Religion & croyances

**Suzanne Chazan-Gillig & Pavitrnanand Ramhota, *L'Hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires indiens et religion savante*. Marseille, IRD / Paris, Karthala / Moka, MGI, 2009. 522 p., bibl., index, gloss., ill., fig., tabl., cartes (« Hommes et sociétés »)**

- 96 L'OUVRAGE de Suzanne Chazan-Gillig et Pavitrnanand Ramhota est la première étude approfondie de l'hindouisme mauricien, principal exemple des « hindouismes créoles » dont parlait Jean Benoist<sup>22</sup>. L'île Maurice, en tant que société créole de plantation (issue de la confrontation de différentes cultures en contexte d'émigration forcée) à la population majoritairement hindoue, donne à voir une image particulièrement complexe des hindouismes hors de l'Inde.

- 97 Les auteurs restituent d'abord les jalons historiques (esclavage et engagisme, ascension sociale des descendants d'engagés, indépendance, situation contemporaine) et l'évolution des positionnements identitaires, définissant de façon nuancée la « société pluriculturelle » mauricienne. Remplaçant les esclaves dans les plantations de canne à sucre à partir de 1835, les engagés indiens accèdent progressivement à la propriété foncière lors du « grand morcellement » des années 1880. Les premiers lieux de culte voient le jour dans ce contexte d'appropriation d'une terre nouvelle : appelés *kalimaï*, « temples de plantation » dédiés à la déesse hindoue Kali où se déroulait l'essentiel de la vie religieuse des engagés, ils furent bâtis dans les champs de canne sur un lopin concédé par le propriétaire.
- 98 Ces *kalimaï* sont ensuite resitués dans l'histoire des petites et grandes plantations qui les ont vus naître et évoluer. La multiplication des lieux de culte, frappante à Maurice, est analysée comme une conséquence du morcellement des domaines sucriers, puis comme une illustration des segmentations sociales (de classe, de caste ou d'origine géographique). L'extrême rapidité des changements contemporains laisse penser à une possible disparition des *kalimaï* qui sont soit en voie d'abandon, soit en voie d'institutionnalisation (espaces couverts abritant des statues anthropomorphes remplaçant les pierres vénérées sous un arbre, affiliation à une « fédération nationale » prônant une orthodoxie, installation d'un officiant). Dans le contexte global de réussite sociale de certains individus et groupes suffisamment aisés pour alimenter cette surenchère de constructions et de rénovations de lieux de culte, les auteurs soulignent l'influence de l'urbanisation, résultat d'une économie moins focalisée sur la seule culture de la canne, mais aussi de l'influence de la pression foncière sur le littoral disputé aux infrastructures touristiques.
- 99 Le matériau, collecté sur le long terme (1991-2007), est particulièrement riche. Une quinzaine de lieux de culte sont d'abord décrits (et illustrés par des photographies datant de différentes époques de l'enquête), souvent dans les termes mêmes des acteurs qui les font vivre, avant d'être analysés. L'ancrage du religieux dans la société mauricienne est précisément exposé dans d'excellents passages s'arrêtant sur la répartition spatiale des divinités au sein du *kalimaï* ou sur l'expression et la résolution des conflits entre familles, castes ou obédiences rituelles. Tentant d'établir une typologie des *kalimaï*, l'ouvrage offre une véritable base de données, parfois redondante mais précieuse. La description extensive de plusieurs cultes (pp. 275 sq.) et des modalités concrètes de la vie rituelle contemporaine permet d'éclairer les hypothèses des auteurs quant à l'évolution de ces *kalimaï*.
- 100 Néanmoins, en marge de ces passionnantes approches, plusieurs critiques viennent à l'esprit. Premièrement, le travail éditorial est très décevant : absence d'index thématique, orthographe et transcription approximatives, nombreuses erreurs dans les renvois aux notes et à la bibliographie. Deuxièmement, si les hypothèses et pistes de réflexion fondées sur le terrain mauricien sont stimulantes, l'extrapolation aux contextes indien et mondial ne convainc pas toujours.
- 101 Ainsi, le lien entre la situation mauricienne contemporaine et le contexte indien est parfois mal établi, voire contredit par la situation indienne. Les modèles hindous de la délivrance ou des âges de la vie, auxquels les auteurs se reportent parfois, ne sont mobilisés en Inde qu'au prix d'une certaine prise de distance avec les préoccupations des acteurs locaux ; il paraît donc d'autant plus périlleux de les évoquer dans le cadre des pratiques populaires des *kalimaï* mauriciens. Cela renvoie au dilemme inhérent à

l'analyse des hindouismes créoles : l'impossibilité de nier la référence indienne, mais la nécessité de reconnaître une spécificité locale. Or, la richesse du terrain qui nous est exposé ici permettait souvent aux auteurs de se détacher davantage de la caution idéologique de l'Inde.

- 102 En revanche, d'autres liens avec l'Inde auraient sans doute mérité davantage d'approfondissements. Par exemple, lier la popularité du dieu-singe Hanuman à « l'autonomie sociale et économique nouvellement acquise » (p. 450) au moment où les engagés quittèrent les plantations est certes convaincant, mais on ne peut oublier que le culte de Hanuman a, durant les mêmes cinquante années, également explosé en Inde. Le potentiel du dieu-singe comme vecteur d'un nationalisme communautaire (qui explique en partie son succès en Inde) aurait été intéressant à étudier ici. Inversement, si l'hindouisme, mauricien et indien, prend ses distances avec certaines dimensions populaires, il reste à comprendre les modalités proprement mauriciennes de cette évolution. Ainsi faudrait-il expliquer la présence de la divinité Brahma – symbole ici de l'intrusion de l'hindouisme savant (s'il s'agit bien de lui, ce qui n'est pas avéré si l'on considère l'ambiguïté existant avec l'« esprit » populaire *Bram Baba* ; en outre, « Brahma » était déjà présent dans les champs de canne) – alors qu'aucun culte ne lui est dédié en Inde même (ce que les auteurs omettent de préciser).
- 103 Quant au traitement de la logique mauricienne des castes, il est à nouveau trop dépendant d'une image réifiée de l'Inde : le modèle dumontien parfois invoqué est fondé sur la pureté et l'opposition au renoncement, deux notions peu pertinentes à Maurice. Mais il offre aussi certaines analyses précieuses. Délaissant l'idée d'une exportation telle quelle des réalités indiennes, des passages passionnants (sur les nouvelles divinités intégrées à l'espace du *kalimaï*, ou les enjeux de pouvoir et de prestige entre familles locales) relient les enjeux de caste à Maurice aux dynamiques récentes de segmentations sociales et, plus avant, aux structures de la société de plantation (page 159, les auteurs évoquent « la modélisation de la différence de caste sur la base des hiérarchies de travail internes à la plantation »).
- 104 L'analyse des liens entre groupes responsables des *kalimaï*, stratégies électorales et organisations de castes (sujet hautement tabou à Maurice) illustre avec force l'instrumentalisation politique du religieux qui est monnaie courante à Maurice. Mais, et ce sera notre dernière critique, on regrette souvent l'hypothèse de départ, qui prend aussi valeur d'explication ultime, d'une subordination trop systématique des faits religieux mauriciens à des stratégies extra-religieuses (le politique et l'économique) et extra-mauriciennes (la mondialisation capitaliste). Il est frustrant et paradoxal, eu égard à la finesse de l'ethnographie du religieux présentée ici, que les innovations rituelles soient cantonnées au rôle d'illustration de processus de mondialisation ou de stratégies politico-économiques censés tout expliquer.
- 105 En dépit de ces remarques, cet ouvrage constitue indéniablement, notamment par la richesse de son ethnographie, l'une des études les plus réussies des hindouismes hors de l'Inde.
- 106 Mathieu Claveyrolas

**Françoise Dumas-Champion, *Le Mariage des cultures à l'île de la Réunion*. Préface de Philippe Beaujard. Paris, Karthala, 2008, 308 p., bibl., gloss., ill., cartes**

- 107 FAISANT SUITE À de longues années auprès des Masa du Tchad et des Koma du Cameroun, Françoise Dumas-Champion a, depuis maintenant près de vingt ans, engagé des recherches sur l'île de la Réunion parmi les métis<sup>23</sup> de la « société des plantations » et, principalement, parmi ceux « qui s'adonnent à des cultes malgache ». Avec *Le Mariage des cultures*, elle nous expose les résultats d'une anthropologie religieuse des Réunionnais centrée sur les descendants d'esclaves et d'engagés résidant toujours aux abords des usines sucrières, surtout dans le sud de l'île, qu'elle a côtoyés pendant trois années (1991-1994), puis régulièrement entre 1997 et 2005, en étendant ses lieux d'enquête à toute l'île. Dans la mesure où ces Réunionnais manifestent une « pluri-religiosité », le lecteur tirera de ce livre une connaissance plus générale de l'ensemble des rituels pratiqués à la Réunion dans leurs variantes « ethniques ». C'est d'ailleurs justement l'interrogation de ce remarquable cumul identitaire exprimé par le religieux qui charpente l'ouvrage.
- 108 L'actuelle île de la Réunion est restée vierge d'occupation humaine jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, siècle à partir duquel elle a été peuplée sur près de trois cents ans par des colons venus d'Europe et des esclaves d'origines diverses (Madagascar, Afrique de l'Est, Comores, Zanzibar), puis par des « engagés » d'Inde du Sud après l'abolition de l'esclavage, et du sud de Madagascar dans les années 1930. L'apport démographique africain (Makwa, Swahili et Yao) est, d'après l'auteure, le plus important dans la durée. Avec les esclaves malgaches essentiellement issus de la côte est de la grande île, ces descendants d'Afrique sont appelés les *Kaf* (de « Cafres »). L'arrivée d'engagés dravidiens dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (*Malbar*) renforce cette identité *kaf*, certaines incompatibilités religieuses étant exacerbées par la revendication d'autochtonie des seconds par rapport aux premiers. Le manque général de femmes a favorisé la polyandrie et l'intermariage (également incité par la division ethnique opérée par les colons), générant très tôt un métissage global, qui caractérise la très grande majorité des Réunionnais jusqu'à aujourd'hui. L'auteure met d'ailleurs en garde contre certaines essentialisations ethniques perceptibles ici ou là dans les productions scientifiques locales. Elle préfère quant à elle questionner ces revendications identitaires – qui se sont accrues depuis les années 1970 – en relation avec la situation du métissage : « Comment la population “mélangée” des plantations pense ses origines plurielles ? » (p. 17).
- 109 Le couple antagoniste *Kaf* / *Malbar* est lui-même subordonné à un autre clivage hérité de la stratification sociale en esclaves/engagés de religions diverses et colons catholiques. Selon une logique identitaire de « naturalisation », le catholicisme est pourtant devenu au début du XX<sup>e</sup> siècle la « religion mère » de la grande majorité des Réunionnais<sup>24</sup>. Le principe dumontien d'« englobement des contraires » aurait donc pu ici être mobilisé à l'endroit du catholicisme réunionnais, et de son Dieu unique dans son œuvre de création... des autres religions. Mais cet universalisme inclusif s'oppose à un universalisme exclusif représenté sur le territoire réunionnais par les *Kréol*, « métis proches des Blancs »<sup>25</sup>.
- 110 Cet enchâssement de deux antagonismes culturels, exprimés dans les religions, paraît se surajouter à la réalité sociale du métissage, pourtant, les deux grilles interprétatives

sont mises en rapport dans le processus d'identification de l'individu. Ainsi cette structuration identitaire religieuse est-elle renforcée par un discours phénotypique, quasiment « obsessif », qui cherche à occulter une part de l'héritage biologique de l'individu en mettant l'accent sur certains caractères, à commencer par la couleur de peau, dans la lignée des typologies racialistes en vigueur à l'époque coloniale. Le fait de l'ascendance multiple posant immanquablement la question de l'identité de l'enfant, son entourage sera à l'affût de signes « diacritiques » qui établissent celle-ci. Certains caractères physiques mettant en évidence un héritage biologique sont ainsi parfois corrélés avec des troubles mis sur le compte de l'emprise d'esprits particuliers, dont les interdits ont été transgressés. L'expression « sang y accorde » exprime et légitime ce croisement significatif entre éléments des palettes phénotypique et pathologique. La ressemblance avec un grand-parent vient confirmer l'élection, non pas par son esprit, mais par « les esprits de la nature » qui possédaient cette personne de son vivant. Cette filiation s'opère à G+2 indépendamment du sexe, offrant ainsi quatre possibilités, multipliées par le nombre d'esprits qui possédaient les grands-parents. La reconnaissance définitive de ce couple ancêtre-génie (*gra moun-bébête*) qui protégera l'enfant et fixera son identité à partir d'une latitude ainsi définie peut survenir à l'issue d'un fastidieux tâtonnement. Le signe privilégié par les Réunionnais est l'entrelacement des cheveux (*seve mayé*), dont la forme et la position crânienne indiquent la nature de l'esprit qui en est l'auteur. La coupe rituelle avalise cette relation.

- 111 Cette « quête d'une identité unique qui est d'autant plus voulue que le métissage semble la mettre en péril » (p. 40) ne contraint pas pour autant une personne à rester cantonnée dans un « système religieux » *kaf* ou *malgas*, puisque l'enquête met au contraire en évidence une « pluri-religiosité » générale. Françoise Dumas-Champion explique cette apparente contradiction par la combinaison du métissage et du culte ancestral : puisque les ancêtres doivent être honorés selon les prescriptions de leur propre tradition, l'individu métis opte pour un cumul des pratiques. Cette hypothèse explicative met en avant les apports bantou et malgache dans la « pensée religieuse » réunionnaise. L'auteure insiste ainsi dans le premier chapitre sur « L'empreinte de l'Afrique sur la culture réunionnaise », puis sur les « Traits communs à l'Afrique bantoue et à Madagascar », avant de plonger le lecteur dans cinq chapitres consacrés aux pratiques rituelles essentiellement chez les descendants de Malgaches. En effet, elle a constaté que « le modèle rituel malgache s'est imposé » (p. 67) à la Réunion, à la faveur d'une contribution démographique et culturelle constante de ce voisinage. Le cœur de l'ouvrage est ainsi composé de cinq chapitres découpant comme suit l'activité rituelle : culte des ancêtres (chap. II), rites funéraires et transmission des esprits (chap. III), culte annuel en l'honneur des ancêtres malgaches (chap. IV), possession (chap. V), « Objets et lieux ; transmission, consécration, désacralisation » (chap. VI). Tout en présentant ces données, l'auteure souligne les origines d'éléments rituels détectés dans la littérature ethnologique des racines culturelles des migrants. Cependant, un nouveau problème se pose : comment peut-on à la fois revendiquer une identité spécifique et cumuler des pratiques construites en opposition ?
- 112 Les deux derniers chapitres composent finalement un ensemble plus analytique intitulé « Métissages rituels », dans lequel Françoise Dumas-Champion entend mettre en évidence « une pensée religieuse réunionnaise unifiée » permettant un cumul des diverses pratiques rituelles par-delà leurs différences. Dans un premier temps (chap. VII), elle compare les religions *malgas* et *malbar*, les deux principales « religions

traditionnelles », chez lesquelles elle décèle « un grand nombre de valeurs communes qui ont facilité les emprunts dans un sens comme dans l'autre » (p. 241), « emprunts et passerelles » qu'elle décrit. Dans un second temps (chap. VIII), elle introduit le catholicisme à la « place dominante » et discerne « Les catégories religieuses consensuelles » communes à l'ensemble des religions, avant de présenter les « Croyances communes [aux "religions traditionnelles"] catholicisées ».

- 113 On pourrait s'étonner au terme de la lecture de l'ouvrage de l'économie d'un positionnement théorique par rapport aux diverses approches développées en anthropologie quant à la créativité rituelle. La seule référence en ce sens survient en conclusion avec l'évocation des travaux de Serge Gruzinski, « qui démonte les processus de logiques métisses » (p. 279). Les « mécanismes de métissages » analysés à la manière de cet historien de l'Amérique latine<sup>26</sup> constituent en effet le dernier paradigme largement consensuel, après les critiques successives du « syncrétisme » et du « bricolage », et l'émergence des concepts de « créolité » et de « branchements » au début de la dernière décennie. Cependant, au creux de ce bel empilement de métaphores s'est joué un débat anthropologique et épistémologique auquel on aurait pu souhaiter que *Le Mariage des cultures* prenne part, en s'appuyant sur son ethnographie originale de la société de plantation de la Réunion<sup>27</sup>. La conception des notions de « systèmes religieux », « catégories religieuses », « emprunts et passerelles » (etc.) aurait ainsi relativement gagné en précision, et sans doute permis de poser les problèmes théoriques que soulève la production d'identité collective dans la créativité religieuse. Cependant, l'ambition de ce minutieux travail de généalogie rituelle, qui met concrètement en évidence la combinaison originale de la différenciation et de l'homogénéisation au sein du multiculturalisme réunionnais, en fera une étape indispensable des recherches futures, qu'elles soient plus historiques, sociologiques ou cognitivistes. Le travail méticuleux de Françoise Dumas-Champion sur les Réunionnais des plantations apporte de plus la primeur d'une ethnographie de première importance, notamment à la problématique de la construction des identités collectives, parmi d'autres interrogations anthropologiques que la lecture indiquée de l'ouvrage ne manquera pas d'alimenter.

- 114 Thomas Mouzard

**Véronique Bouillier, *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nath Yogis en Inde contemporaine*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2009, 310 p., bibl., index, ill., cartes**

- 115 QUASIMENT NU, la tête surmontée d'un amas de tresses laineuses, tantôt figé dans d'acrobatiques positions tantôt pérégrinant vers des buts mystérieux, le yogi est réputé pour sa sagesse admirable ou la dangerosité de ses pouvoirs inouïs. Depuis que les médias se sont fait l'écho des *kumbh mela*, ces foires pittoresques qui ont lieu tous les douze ans à Nasik, Prayag, Ujjain ou Haridwar, les villes baignées par les eaux sacralisées de la légende, on sait que ce solitaire en quête de délivrance ultime, d'identification avec l'Absolu, rejoint parfois ses pairs. C'est en troupes serrées qu'ils se jettent rituellement, au moment favorable, dans une rivière où seraient tombées les gouttes d'ambrosie d'un pot (*kumbh*) que se disputaient dieux et démons. Plus récemment, une autre image encore est apparue, celle du renonçant non plus retiré du monde mais à son écoute. En témoignent ces portraits où on le découvre portable à

l'oreille ou plongé dans la lecture de journaux. Qu'est-ce que racontent et cachent ces représentations anciennes et plus récentes ? Qu'est-ce qu'un renonçant, d'où vient-il et où va-t-il ? En dehors des *kumbh mela*, dans quelles circonstances, en quels lieux, cet errant indifférent aux frontières entre États, affirme-t-il son appartenance à la communauté des yogis ? Quels rites célèbrent-ils alors ? Comment la tradition multiséculaire qu'il incarne perdure-t-elle, en quoi se transforme-t-elle ?

- 116 Révélant des aspects insoupçonnés du renoncement hindou, *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nath Yogis en Inde contemporaine* fait bien plus que répondre à ces questions élémentaires. C'est que Véronique Bouillier s'intéresse depuis longtemps à cette forme religieuse très vivante en Inde. Dans un premier livre, étudiant une caste d'ascètes dans un village népalais, elle montrait que l'on peut « naître renonçant »<sup>28</sup>. Dans un deuxième livre, elle établissait la monographie du monastère de Caughera (Népal, vallée de Dang)<sup>29</sup> fondé par la secte shivaïte des Kanphata Yogis, ces yogis « aux oreilles fendues », dont le guru fondateur, Gorakhnath, aurait propagé le hatha yoga. Là, elle montrait les liens souvent conflictuels entre yogis détenteurs de pouvoir spirituel et rois qui les patronnent et reçoivent en retour la légitimité de leur pouvoir temporel. Quittant ses postes d'observation au Népal, l'auteure a ensuite suivi les traces de ces vagabonds en Inde. Dans son troisième livre, elle s'est emparée d'un autre paradoxe encore pour cerner l'identité yogi. Elle y soutient qu'itinérance et vie monastique sont deux aspects complémentaires de leur existence. En faisant saillir une problématique différente, sans perdre de vue les précédentes, Véronique Bouillier parachève ainsi sa fresque sur le renoncement entreprise autrefois au Népal. Sa persévérance a porté ses fruits : on ne peut qu'admirer la maîtrise et l'élégance avec lesquelles elle rend compte ici de la complexité extraordinaire de la singularité yogi. *Itinérance et vie monastique* a par ailleurs bénéficié d'un travail éditorial remarquable, aussi bien dans la mise en pages, les cartes, les plans, les photographies en noir et blanc, que dans le très riche cahier de photographies couleurs. Il faut saluer là un livre où la forme et le fond se correspondent.
- 117 En scrutant les rites et leurs supports, instruments, artefacts saturés de sens et de fonctions diverses, en déchiffrant le palimpseste immense et compliqué des mythes pan sectaires et locaux, et en cartographiant les monastères à la lumière de cet imaginaire vertigineux et des célébrations qui s'y accomplissent, en observant, enfin, les modes de vie des yogis et les métamorphoses de leur emprise sur la société indienne, Véronique Bouillier nuance les polarités, déplace les hiérarchies, apporte un éclairage nouveau sur les grandes catégories socioreligieuses de l'hindouisme et sur leurs articulations<sup>30</sup>. Les faits qu'elle rapporte divergent aussi des analyses plus récentes qui présentent la vie monastique comme le point d'aboutissement d'un processus de sédentarisation des ascètes. S'appuyant sur l'exemple du monastère de Kadri (deuxième partie de son ouvrage) à Mangalore, au Karnataka, l'auteure montre que depuis fort longtemps les yogis alternent fixité et mobilité.
- 118 Retenons ici pour preuve que tous les douze ans, à Nasik, dans l'État du Maharashtra, les ascètes représentant les différentes branches (*panth*) de leur secte élisent à main levée le chef de Kadri. Ils accomplissent ensuite un pèlerinage de six mois qui les conduit au monastère. L'élu est alors intronisé au cours d'une fête de plusieurs jours qui culmine dans la cérémonie d'installation où s'interpénètrent traditions védique et sectaire. Si ce chef est astreint à demeurer douze années après son intronisation, ses congénères reprennent, eux, la route. Mais au cours de ce cycle rituel, pendant plus



d'un an, ils ont revitalisé et confirmé ensemble leur lien avec Kadri où depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle ils honorent les grands mythes de leur secte. Conservatoire de la mémoire des Naths Yogis et point d'ancrage de leur communauté, Kadri appartient à tous et tous y trouvent leur place, comme le résume Véronique Bouillier. C'est en ce triple sens qu'il constitue un monastère collectif, le système d'élection de son chef empêchant toute appropriation personnelle du lieu.

- 119 Ce monastère communautaire diffère des « monastères personnels », étudiés dans la troisième partie de l'ouvrage : d'une part, Fatehpur, centre d'un réseau monastique qui couvre la région de la Shekhavati au Rajasthan, et d'autre part, Asthal Bohar en Haryana. Il s'agit d'institutions récentes, aux origines historiques identifiables, qui ont été fondées par différents disciples de Gorakhnath, le guru ancestral des Naths. Elles se caractérisent d'abord par l'affluence de dévots laïcs qui y trouvent des lieux adaptés à leur soif de spiritualité. En témoigne cette « pieuse cacophonie » (p. 259) au cours de laquelle des dizaines de milliers de dévots et de spectateurs communient ensemble devant le spectacle de rites védiques, récitation puranique, performances théâtrales, marche sur le feu, procession triomphale, enfin, organisés pour la fête annuelle d'Amritnath à Fatehpur. Dans ces monastères personnels, aujourd'hui patronnés non plus par les rois mais par des membres des classes moyennes qui en constituent majoritairement le public, sont proposées des techniques spirituelles simplifiées, une relation privilégiée avec un guru, et une « idéologie du service » entendons par là le souci des autres – qui fait mouche.
- 120 Dans le monastère d'Asthal Bohar, un pas supplémentaire est accompli en direction de cette modernité. Hôpitaux, collèges, instituts de recherche, résidences universitaires sont en effet soutenus par des leaders politiques ou des ministres d'État ; les chefs de monastère eux-mêmes se lancent dans la carrière publique, au prétexte de mettre le message des Naths au service de la société. Cette alliance du caritatif et du politique n'implique cependant pas l'oubli ou la rupture avec la tradition ascétique la plus rigoureuse, mais leur déconcertante imbrication. À Asthal Bohar, des yogis itinérants sont présents lors de la grande fête anniversaire du fondateur. Rassemblés autour de leur feu et de leur trône propres, dont les répliques, plus grandes, servent aux rituels orchestrés par le chef du monastère, ces « errants voués à l'ascèse » qui incarnent la quintessence du nathisme apportent à ces rituels l'autorité et la sacralité d'une longue tradition, dont le lecteur aura découvert les arcanes au premier chapitre de l'introduction (elle constitue la « première partie » de l'ouvrage).
- 121 Les nouvelles formes religieuses qu'abritent certains des monastères personnels sont annoncées dans le second chapitre en diptyque de cette introduction, consacré à « L'Assemblée pan-indienne des Yogis renonçants des Douze Branches ». Cette assemblée se donne pour but de rassembler et d'organiser tous les Yogis sous une même autorité. Les statuts dont elle s'est dotée sont normatifs et même si ces normes ne correspondent pas à la réalité, l'influence de cette vitrine institutionnelle datant du début du XX<sup>e</sup> siècle est indéniable. Elle vise à unifier, homogénéiser le phénomène sectaire et sert entre autres de marchepied aux ascètes traversés d'ambitions politiques et « branchés sur le monde » évoqués plus haut. Le cliché 41 du cahier photographique couleur donne de cette nouvelle espèce de yogis un aperçu savoureux : on y voit un dévot prosterné au pied d'un chef de monastère pendu à son téléphone.
- 122 Étendant son champ d'observation du Népal à l'Inde, Véronique Bouillier a suivi les Naths Yogis et, comme eux, a fait de longues haltes, pour dépouiller leurs archives,

démêler l'entrelacs des légendes, des faits, des rumeurs dont ils sont les héros. Pour notre plus grand plaisir, elle a restitué les récits de vie merveilleux des fondateurs de monastère. Dans ce troisième ouvrage sur le renoncement, l'image du vagabond aux tresses laineuses s'anime et se complique ; avec ses identités multiples et paradoxales et sa singularité spirituelle, sa diversité sociologique et sa profondeur historique, cet excentrique devient intelligible sans perdre son étrangeté. Le contraste entre les rites sophistiqués et secrets de Kadri et les grandes fêtes syncrétiques postmodernes des monastères personnels aiguise notre fascination pour ces « ascètes sauvages et épris de liberté » et témoigne de l'incertitude de leur devenir. *Itinérance et vie monastique* fait sentir leur fragilité, leur grandeur et leur antiquité.

- 123 « L'homme est un océan. Il dépasse le monde tout entier. Quoi qu'il atteigne, il désire être au-delà. S'il gagne le monde de l'espace intermédiaire, il désire être au-delà. S'il pouvait gagner le monde qui est là-haut, il désirerait encore être au-delà »<sup>31</sup>. Pour les auteurs des Védas, cette quête éperdue caractérise l'espèce humaine. À lire Véronique Bouillier, on se prend à croire que cette espèce humaine-là n'est pas éteinte, que les Naths Yogis en sont les survivants.

- 124 Martine van Woerkens

## Afrique

**Sophie Caratini, *La Dernière Marche de l'empire. Une éducation saharienne*. Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond-La Découverte, 2009, 306 p., gloss., ill.**

- 125 CET OUVRAGE nous plonge dans l'univers des anciens méharistes de Mauritanie, sur les pas de Jean du Boucher, jeune lieutenant fraîchement sorti de l'École militaire de Saint-Cyr, affecté dans ce que l'armée coloniale française appelle les Groupes nomades (GN). Lorsqu'il intègre le GN d'Ijil en 1933, il a 22 ans. Cette dernière unité méhariste a été créée au nord de l'Adrar pour réduire la résistance des autochtones, les Rgaybat. La mission est périlleuse, l'année précédente un peloton entier a été massacré.
- 126 Jean du Boucher a hâte d'engager le combat : « J'étais venu pour me battre. La devise de Saint-Cyr ne dit-elle pas : "Ils s'instruisent pour vaincre" ? » (p. 15). La mission « civilisatrice » de la France coloniale ne l'intéresse pas, c'est l'affaire des civils. Il va donc se battre avec une formation comptant quelques officiers européens, 80 goumiers et 120 tirailleurs sénégalais. Nous suivons le détail des pérégrinations des méharistes en quête d'un puits, d'un pâturage, d'un site sûr où dresser le campement. C'est Jean du Boucher qui raconte, qui décrit minutieusement. Se mêlent l'exercice de la vie militaire avec ses impératifs d'ordre, de discipline, de stratégie et les nécessités du quotidien, de l'intendance, notamment le soin à apporter aux dromadaires dont dépend la vie des hommes. Le jeune lieutenant est confronté à la hiérarchie militaire, s'y complaît, sans naïveté cependant. Il mesurera surtout l'abîme qui sépare les hommes sur le terrain des décideurs hauts gradés en résidence dans des villes lointaines. Il découvrira l'hétérogénéité de sa formation combattante : « Si les tirailleurs m'ont accueilli avec méfiance, les goumiers me regardent avec indifférence ; quand ils me regardent » (p. 85). Mais il comprend rapidement qu'il devra passer par les goumiers pour faire sa formation de chamelier, lui le Nisrani (le Nazaréen) apprendra tout de ces Maures

disciples d'Allah. Il éprouvera des difficultés avec les tirailleurs car « on ne peut pas commander les Noirs comme on commande les Blancs » (*sic*).

- 127 L'objectif premier qui était de combattre un ennemi fuyant, parfaitement adapté au milieu désertique et toujours menaçant va se diluer progressivement, car le militaire qu'il est devient aussi quelquefois, avant tout chamelier. La beauté des paysages s'impose petit à petit au lieutenant, mais bientôt c'est surtout une sorte de fascination pour les hommes du désert qui occupe sa pensée, depuis sa première rencontre avec eux : « Et, soudain, c'est l'éblouissement. Au pied des monts l'oued a dessiné une vallée, ils sont là. Enfin je les aperçois. Une trentaine de guerriers superbes, tête nue, la taille bien prise dans une étoffe bleu sombre, le fusil en bandoulière et le poignard d'argent ciselé à la ceinture [...]. Les Rgueibat ! Je reste un moment sans voix. Cloué sur ma rahla par la magnificence de la scène, j'en oublie d'avoir peur » (p. 116). Et après avoir parlé : « Le Rgueibat me lance de temps en temps des regards brefs qui me font l'effet de rayons de lumière se réfléchissant sur la lame d'un poignard, et qui ne me disent rien qui vaille. Mais dans cette civilisation du verbe, qu'on soit ennemis ou amis, il convient de respecter les usages [...] » (p. 117). L'officier français est subjugué : « Ces Rgueibat sont des princes » (p. 119). Contrairement à l'image qu'on lui en avait donnée : « Les Rgueibat ne sont pas des Salopards ! Ce sont des seigneurs ! » (*id.*). Dès lors tout est dit, l'officier ne sera plus le même, il sera attentif à cette civilisation qui le fascine et dont il partage en fait une grande partie du mode de vie.
- 128 En revanche, d'un point de vue militaire son activité est très limitée, ce qui agace le héros : « Attendre, toujours attendre. Il ne se passe plus rien » (p. 187). L'ouvrage adopte un rythme lent qui rend merveilleusement les longues journées d'attente, les semaines, les mois même. L'opération militaire de réduction des « dissidents » est sans cesse repoussée. Ce qui laisse à du Boucher le loisir d'observer : « c'est le monde maure dont je veux tout savoir » (p. 189). La foi de ses gnomiers le touche, il apprend l'arabe, ainsi qu'à chasser à la façon des Maures.
- 129 « Le rêve de tout jeune méhariste : pourfendre l'ennemi avec pour seuls compagnons les chevaliers des sables ! » (p. 202). Du Boucher faillit le réaliser à plusieurs occasions et le lecteur avec lui qui finit par s'identifier à l'officier, impatient d'en découdre. Saint-Louis du Sénégal d'où proviennent les ordres de la hiérarchie militaire « a enfin décidé de nous envoyer au Zemmour » (p. 210). Il s'agit de la grande opération de pacification des territoires proches de la frontière algéro-marocaine. Encore raté, Jean du Boucher ne sera pas désigné pour faire partie de la troupe envoyée sur place. Mais l'officier a beaucoup changé ; il se fera une raison car, dit-il, « je réalise à quel point cette vie de pasteurs m'a comblée. Jamais je n'aurais cru qu'engraisser des chameaux puisse procurer un tel plaisir, une telle félicité. Je ne songe plus à l'ivresse du danger, ma présence au milieu de mes hommes a pris un autre sens. Ma vie a pris un sens. Elle est en harmonie avec l'univers qui tourne perpétuellement autour de moi. Je n'ai pas été touché par la grâce des mystiques, mais le désert m'a donné quelque chose d'essentiel. Caracoler tout le jour avec mes gnomiers, de puits en pâturages, parler arabe, partager avec eux la nourriture et le sommeil, a réveillé en moi la part d'homme libre que j'avais oubliée » (p. 235).
- 130 Le jeune officier qui ne se posait surtout pas de questions s'interroge désormais sur le bien-fondé de sa mission, comme le relève cet échange avec un autre officier :
- 131 « – Garbit, toi qui as été reçu chez les Rgueibat, dis-moi ce que tu en penses.

- 132 – *Ce sont des gens simples, des gens de foi.*
- 133 – *Tu appelles simple cette générosité, ce cérémonial, toute cette noblesse !*
- 134 – *Ils sont simples parce qu'ils font ce que faisaient leurs pères, qu'ils ne sont pas comme nous obsédés par un soi-disant progrès qui n'est que perte de sens moral et de sens tout court.*
- 135 – *Tout de même, ce sont des seigneurs ! Et crois-tu, toi, que les obliger à se soumettre à nous soit une œuvre grandiose ?*
- 136 – *Je ne sais pas.*
- 137 – *Ah, tu vois, tu commences à douter toi aussi !*
- 138 – *Ce qui est sûr, c'est que tous ces gens que nous avons à soumettre, nous leur devons le plus grand respect. Nous sommes un peu responsables de la situation. Nous avons arrêté le commerce transsaharien, et c'est notre mainmise sur une partie de leur domaine qui a transformé les Rgueibat en pillards » (p. 259).*
- 139 La prise de possession du Zemmour, au nord-est du Sahara occidental, finira par avoir lieu, mais « il ne nous viendra pas à l'esprit que nous vivons ce soir les dernières heures d'une époque, que la conquête est terminée » (p. 284). De fait, c'est la dernière marche de l'empire qui vient d'être franchie.
- 140 En définitive, cet ouvrage qui se présente comme un roman d'aventures est bien autre chose. Certes, il en a les qualités littéraires mais son ambition va très au-delà. C'est un récit dont le héros est le conteur. Cependant l'histoire racontée s'appuie sur des faits avérés, enregistrés à la source auprès de celui qui les a vécus. Ce serait donc une sorte de roman historique ? Pas seulement. L'ouvrage est construit à partir de cent cinquante heures d'entretiens de Jean du Boucher, de l'analyse de ses notes de campagnes, de ses correspondances, etc. Le socle historique est solide mais l'analyse est aussi anthropologique. On l'aura compris c'est une œuvre riche, à nombreuses facettes, qui distrait tout en décrivant une page d'histoire coloniale vécue de l'intérieur, et qui amène aussi à découvrir la culture, les valeurs du colonisé.
- 141 Les talents littéraires de l'auteure associés à une anthropologie « exogène de l'intérieur », pourrait-on dire, donne à l'ouvrage un attrait indéniable.
- 142 Marie-Luce Gélard

**Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogon*. Limoges, Lambert-Lucas, 2010, 598 p., bibl., index, ill. [3<sup>e</sup> éd. revue et corrigée]**

- 143 C'EST le propre des grands classiques d'être constamment réédités. D'une part, la permanence de leur actualité conduit à l'épuisement des tirages successifs ; d'autre part, l'évolution de la science aussi bien que du domaine étudié appelle toujours quelques réactualisations justifiant une nouvelle édition.
- 144 Celle-ci est la troisième édition française de l'ouvrage magistral de Geneviève Calame-Griaule, après l'édition originale de 1965<sup>32</sup> et celle de l'Institut d'ethnologie du Musée de l'Homme en 1987<sup>33</sup>, où une postface de l'auteure, dans laquelle était examiné l'impact de ses thèses sur les recherches ethnolinguistiques dans l'intervalle des deux éditions, avait été substituée à un appendice de contes dogon.

- 145 Cette troisième édition s'appuie sur le texte d'un tirage de la première par Gallimard, à l'occasion duquel avaient été apportées quelque cent quatre-vingts corrections de détail par rapport à l'édition princeps ; elle reprend l'appendice de la première édition en le faisant suivre de la postface de la deuxième ; elle est en outre augmentée de deux préfaces nouvelles. Une première de l'auteure retrace la genèse de son étude et la façon dont ses recherches ethnolinguistiques ultérieures l'ont prolongée ; elle évoque aussi les travaux majeurs de la recherche française en anthropologie du langage et en littérature orale depuis 1987, année de la deuxième édition. Une autre, écrite pour l'édition américaine de 1986<sup>34</sup> par le grand ethnolinguiste Dell Hymes aujourd'hui disparu, a été l'occasion de la traduire en français. L'auteur de la préface, qui souligne la profondeur et la rigueur de l'étude, voit dans cet ouvrage novateur la possibilité de donner aux ethnographies de la parole une base pour l'analyse comparative et la compréhension de la nature réelle de la compétence communicative dans les divers « types de monde dans lesquels vivent les humains ». Il insiste par ailleurs sur la conjonction des idées développées par Geneviève Calame-Griaule avec celles de l'école américaine de l'ethnographie de la communication. Dans sa conclusion, Dell Hymes revient sur la portée universelle de l'ouvrage qui en fait précisément un classique.
- 146 En effet, même si le sous-titre, *La parole chez les Dogon*, rappelle qu'il s'agit d'une étude ethnographique concrète, portant sur une culture africaine bien déterminée, le titre principal, *Ethnologie et Langage*, montre clairement qu'au-delà de la description monographique, la visée est largement théorique, de par son interrogation sur la manière dont tout langage humain, dans sa représentation comme dans sa pratique, peut être un terrain d'investigation ethnologique privilégié. Un tel champ de réflexion peut donc concerner tous « les types de monde dans lesquels vivent les êtres humains », selon la formule de Dell Hymes.
- 147 Pour ce qui est de la recherche française, c'est le tout premier ouvrage qui porte une attention aussi soutenue aux représentations autochtones de l'activité langagière, analysées et présentées selon leur propre logique, avant que n'intervienne la nécessaire distanciation scientifique. Cette distanciation s'opère progressivement par une méthodologie élaborée au fur et à mesure, en fonction de l'intelligence de l'objet plutôt que par l'application d'une théorie préexistante. On reconnaît, dans cette démarche, la grande tradition de l'ethnologie française telle qu'elle a été illustrée par Marcel Griaule et l'auteure ne pouvait avoir été à meilleure école.
- 148 Rappelons, pour les générations les plus jeunes, ethnologues, linguistes et littéraires qui débute aujourd'hui dans les sciences humaines et qui n'ont pas encore eu le bonheur de découvrir l'ouvrage, les principaux points de son apport théorique et méthodologique.
- 149 Divisée en quatre grandes sections, l'étude commence par une description de la conception dogon de la parole dans ses composantes pragmatique et mythologique. C'est l'objet des deux premières sections où est notamment exposée la représentation d'une phénoménologie mythique de cette activité de parole. La première partie (six chapitres) traite de sa genèse physiologique et cosmogonique, de ses relations avec la personne, de ses grandes fonctions symboliques dans le cadre de l'interaction du champ verbal avec d'autres domaines techniques et culturels. La deuxième partie (trois chapitres) s'intéresse quant à elle à l'origine mythique de cette parole dont sont doués les humains, ainsi qu'aux types de paroles distingués dans la culture dogon, en fonction

de certains critères émiqes lui conférant, dans l'ordre de la véridicité, de l'intelligibilité et de l'expressivité des propriétés positives ou négatives.

- 150 À partir de ces préalables, les deux sections suivantes analysent les principales fonctions de la parole et ses modalités dans la vie sociale dogon, envisagée dans ses aspects affectifs, domestiques et quotidiens, religieux, culturels. C'est ce dernier ordre, touchant à la création artistique, qui est le plus développé puisqu'il couvre à la fois la fin de la troisième section et toute la quatrième. Le cinquième chapitre de la troisième partie (« L'art de la parole ») étudie en effet les diverses formes de l'art verbal ; quant à la quatrième partie, intitulée « La Parole et les moyens d'expression non verbaux », elle envisage en deux chapitres les relations de la parole avec la musique et les arts plastiques tels qu'ils sont pratiqués dans la société dogon.
- 151 L'intérêt majeur d'un tel travail, du point de vue de la théorie ethnologique, est de mettre en évidence l'importance capitale du domaine de la parole comme principe de structuration général d'une société et comme grille de lecture privilégiée pour en comprendre le fonctionnement global. Il est aussi d'avoir établi les bases d'une méthodologie pour déchiffrer cette grille. Celle-ci est fondée, nous l'avons dit, sur la nécessité de commencer par « se mettre à l'écoute du discours des intéressés » sur le sujet. L'auteur se devait donc de signaler les lieux culturels où ce discours était susceptible de se manifester explicitement ou implicitement.
- 152 Il y a, en premier lieu, les théories autochtones explicites sur l'origine, la formation et la fonction de la parole. Elles sont particulièrement riches et développées au sein de la communauté dogon. Certes, les travaux des disciples de Geneviève Calame-Griaule, en Afrique ou ailleurs, qui ont cherché à mettre au jour des théories semblables en d'autres sociétés de tradition orale, ont mis en lumière qu'elles n'apparaissaient que rarement de façon aussi élaborée et complexe que chez les Dogon qui constituent en ce domaine un véritable cas d'école. Mais le mérite d'*Ethnologie et Langage* a été précisément de montrer qu'indépendamment de ces théories explicites et développées, d'autres manifestations de la culture verbale – lorsqu'on savait les analyser – étaient également révélatrices d'une conception au moins implicite de la parole : ainsi en va-t-il des domaines de la mythologie, de la littérature orale (notamment à propos de la question de la terminologie des genres de l'oralité et de leur perception hiérarchique) et d'une façon plus générale, sans doute aussi plus essentielle, de la langue, dans la logique discriminante de son lexique et de ses idiotismes référant à l'exercice de la parole. L'inventaire des termes, des locutions idiomatiques et des métaphores figées se rapportant aux formes canoniques de l'expression orale d'une société confirme en effet implicitement la logique d'une théorie sous-jacente de la parole à partir de laquelle il est ensuite possible d'analyser différents aspects des relations sociales.
- 153 La valeur opératoire d'une méthodologie se mesure à son aptitude à la généralisation et à la permanence de sa fortune dans le domaine disciplinaire où elle s'applique. De ce point de vue, les quatre décennies qui ont suivi la première parution d'*Ethnologie et Langage* sont tout à fait significatives. Dans le bilan sommaire qu'elle dressait dans sa préface de 1987 sur la postérité des théories par elles élaborées en matière d'exploration ethnologique du langage, Geneviève Calame-Griaule, contrainte par une modestie compréhensible, se bornait à mentionner quelques-uns de ses disciples directs dans le domaine africaniste, anciens doctorants dont elle avait dirigé les recherches pour la plupart. On remarquera qu'il s'agissait essentiellement d'auteurs africains. Cette vitalité de l'héritage africain, représentée par des chercheurs qui

étudient le plus souvent leur propre société, vis-à-vis de laquelle ils ont donc eux aussi un regard de l'intérieur, est une preuve que la méthodologie proposée dans *Ethnologie et Langage* a su grandement échapper au piège de l'ethnocentrisme, si répandu dans la recherche occidentale. La nouvelle préface de l'auteure, ajoutée à cette troisième édition, montre, par la bibliographie d'une trentaine de titres qui l'accompagne et qui porte sur les travaux majeurs d'ethnologie du langage publiés entre 1987 (année de la deuxième édition) et aujourd'hui, que la postérité de Geneviève Calame-Griaule ne s'est pas démentie au cours des deux dernières décennies. Avec des travaux comme ceux de Junzô Kawada<sup>35</sup> ou de Michèle Therrien<sup>36</sup>, elle déborde d'ailleurs largement le strict cadre africaniste.

- 154 Ce livre continue donc à être une référence indispensable pour tous les chercheurs, ethnologues, littéraires ou linguistes, qui font du langage un domaine d'exploration privilégié dans quelque culture que ce soit. C'est tout à l'honneur des éditions Lambert-Lucas, qui commencent à s'imposer par leur dynamisme et la qualité de leurs publications, dans le domaine éditorial des sciences humaines, notamment en ethnolinguistique, d'avoir pris l'initiative de la réédition de ce monument.

155 Jean Derive

## Amériques

**Isabelle Combès, *Zamucos*. Prologue de Edgardo Jorge Cordeu. Cochabamba, Universidad católica boliviana, 2009. 318 p., bibl., index, gloss., ill., tabl., cartes (« Scripta Autochtona » 1)**

- 156 BIEN CONNUE des américanistes pour ses travaux d'anthropologie historique sur les anciens Tupinamba (tupi-guarani) de la côte atlantique, puis sur les Chiriguano (guarani) et les Chané (arawak) du Chaco bolivien<sup>37</sup>, Isabelle Combès élargit depuis quelques années le champ de ses recherches aux sociétés voisines de ces derniers. Après l'édition d'un ouvrage collectif sur les groupes du Gran Chaco et de la Chiquitanie<sup>38</sup>, elle nous offre *Zamucos*. Il s'agit, précisons-le, du livre inaugurant une collection bolivienne dirigée par l'auteure et consacrée à l'histoire des basses terres sud-américaines indigènes. L'objectif de *Zamucos* est de contribuer à la reconstruction du passé de longue durée (du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours) des groupes de cette famille linguistique du Chaco boréal. Isabelle Combès propose tout d'abord un bilan critique des travaux sur l'histoire de ces sociétés parentes, afin d'en révéler les nombreuses lacunes et contradictions. Puis, au fil de l'exposé de l'évolution de ces groupes, elle s'emploie à combler les premières et à résoudre les secondes, grâce à l'analyse de sources inédites (glanées dans diverses archives sud-américaines et européennes) et à une lecture croisée des données historiques, linguistiques et ethnographiques.
- 157 Situé au cœur de l'Amérique du Sud, à la rencontre des hautes terres andines, du bassin amazonien, des plaines de la Chiquitanie, des marais du Pantanal et des *pampas* du sud du continent, le Chaco boréal constitue un véritable carrefour écologique. Cette région et les espaces adjacents formaient aussi jadis un carrefour ethnique et culturel où vivaient, échangeaient, se mêlaient, guerroyaient, et parfois s'assujétissaient les unes les autres des sociétés indigènes de provenances diverses (chaquéenne, amazonienne et andine), de nombreuses familles linguistiques distinctes (zamuco,



arawak, guarani, chiquito, guaycurú, bororó-otuqui, etc.), et de profils sociologiques très différents. Dans cette zone charnière aux allures de tour de Babel amérindienne, les exemples de systèmes sociopolitiques hiérarchiques interethniques furent multiples (Mbayá-Guaycurú/Guaná, Guarani/Chané), les influences socioculturelles réciproques entre groupes mitoyens considérables, les emprunts linguistiques directs et indirects, monnaie courante, les cas de « transculturation » collective relativement communs (*e.g.* Ioseños, Tapiete), et enfin, les processus d'ethnogenèse tardive et de refonte des identités (dans les missions ou non) très fréquents. Le choix méthodologique de l'auteure d'appréhender les Zamuco comme une partie constitutive d'une « totalité [macro-régionale] articulée » est donc tout à fait approprié.

- 158 Comme le rappelle Isabelle Combès, « zamuco » et ses innombrables variantes rencontrées dans la littérature jusque dans les années 1980 sont autant de déformations phonétiques et graphiques de *zamuk* et *tamakosh*, les mots chiquito et chané désignant tous deux le chien. Péjoratif et relationnel, le terme renvoyait originellement pour les Chiquito et les Chané à une catégorie générique de voisins – nous y reviendrons. Il fut ensuite attribué par les jésuites à la fois à un groupe particulier réduit en mission (les Zamuco proprement dits), à l'ensemble des sociétés qui lui étaient linguistiquement apparentées, et à leur langue commune. Ce terme désigne aujourd'hui une famille linguistique dont seuls deux représentants subsistent : les Ayoreo (environ 4000 personnes) et les Ishir (ex-Chamacoco, environ 1600 individus). Fractionnés en groupes locaux qui ne sont (res)sortis de la forêt qu'à partir du milieu du <sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle – plusieurs y demeurent encore « isolés » –, les premiers sont établis de part et d'autre de la frontière boliviano-paraguayenne. Quant aux seconds, ils résident exclusivement au Paraguay, où ils sont reconnus comme deux ethnies distinctes : les Ishir-ebidoso (les « rémanents », ex-Chamacoco mansos), en contact permanent avec la société nationale depuis la fin du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, et les Ishir-tomaraho (les « dispersés », ex-Chamacoco bravos), longtemps rétifs à la vie sédentaire, et que l'on croyait s'être éteints après la guerre du Chaco (1932-1935) mais dont une centaine de descendants sont « réapparus » en 1985. Ces deux (ou trois) sociétés parentes partagent de nombreux traits communs dont une organisation sociale – très atypique dans le Chaco – fondée sur des moitiés et des « clans » exogames, une horticulture rudimentaire, une économie de chasse et de cueillette, et une culture matérielle peu élaborée. En dépit de son homogénéité manifeste, rares sont encore les études anthropologiques à avoir embrassé l'ensemble zamuco.
- 159 Dans l'introduction et le premier chapitre, Isabelle Combès montre, qu'en matière d'histoire, les travaux comparatifs et synthétiques sont tout aussi exceptionnels. Mis à part Nicolas Richard dont la thèse récente<sup>39</sup> a d'ailleurs exercé une influence revendiquée sur la réflexion générale de cet ouvrage, les chercheurs ne se sont guère aventurés à proposer un panorama précis de l'histoire collective des Zamuco. Ils se contentent généralement de traiter trois de ses épisodes majeurs : la réduction au <sup>xviii</sup><sup>e</sup> siècle d'anciens groupes dans une éphémère mission jésuite de Chiquitos (San Ignacio de Zamucos, 1717-1745), les effets dévastateurs des épidémies sur leur démographie et les conséquences néfastes de la guerre du Chaco (1932-1935). Faute d'avoir suffisamment lu les sources anciennes, ces auteurs laissent dans l'ombre des pans entiers de l'histoire des Zamuco : la réduction de quantité de groupes ainsi disloqués dans d'autres missions jésuites, leur participation massive à l'ethnogenèse missionnaire des Chiquitano, le sort des nombreux fugitifs revenus à la vie sauvage avant et surtout

après l'expulsion des jésuites en 1767, etc. Mais les études historiques à disposition ne sont pas seulement lacunaires : elles sont aussi hautement contradictoires et n'ont finalement en commun que de pécher par a-historisme et par essentialisme, échouant ainsi à restituer l'évolution historique plurielle des sociétés zamuco. Ces travaux sont souvent le fait d'ethnologues spécialistes des Ishir ou des Ayoreo. Or, tout paraît indiquer que, comme bien d'autres, ces ethnologues répugnent à suivre les chemins de la diachronie qu'ils jugent sans doute trop sinueux. Ils ne s'intéressent en fait à l'histoire des anciens Zamuco que dans la mesure où il leur semble possible *a priori* de la rattacher peu ou prou à celle du groupe local dont ils ont fait leur objet. En refusant de procéder à un travail général de reconstruction diachronique au sein d'un cadre global – l'histoire de tous les Zamuco, anciens et modernes, d'ici et là –, ces auteurs ne nous offrent au mieux qu'une histoire indigène locale, circonscrite, approximative, souvent anachronique et aveugle aux profonds bouleversements régionaux qui ont affecté les populations étudiées. Et, comme ils ne se soucient pas de discuter les interprétations de leurs collègues, leurs conclusions se contredisent sans cesse. Pour donner une idée de la confusion créée et entretenue par ces études, il suffit d'un exemple évocateur. Pour certains spécialistes des Ayoreo, les groupes actuels seraient les descendants naturels et directs des sociétés zamuco brièvement évangélisées mentionnées dans les sources anciennes – ces Amérindiens se seraient donc mystérieusement reproduits tels quels, fidèles à eux-mêmes, sur plusieurs siècles. Pour d'autres, quant à eux séduits par le mythe de l'isolement indigène pluriséculaire, les Ayoreo auraient échappé aux contacts avec les Blancs et les Métis jusqu'à leur pacification récente. Enfin, pour quelques-uns, les Ayoreo d'aujourd'hui seraient issus des recompositions forestières spontanées entre des Zamuco restés hors de portée des jésuites et des fugitifs des missions, une idée certes attrayante mais qui, en l'absence de démonstration aboutie, ne relève que de l'intuition. On le voit, ce dossier aussi épineux que passionnant nécessitait d'être repris à bras-le-corps par un chercheur attentif aux sources, rompu à la littérature régionale, capable de jongler avec des données de natures diverses, et apte à la réflexion théorique.

- 160 Dans le deuxième chapitre, Isabelle Combès prouve que, en dépit de leur relative rareté, les sources des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles permettent de reconstituer le paysage sociopolitique indigène de l'époque. Il existait alors un contraste marqué entre, d'une part, les Chané, les Chiquito et les Gorgotoqui (de probable filiation bororó-otuqui : Gorgotoqui = Gorgotuqui ?), populations aux villages très peuplés et productrices d'abondants excédents horticoles, qui occupaient les rives des grands fleuves des marges du Chaco boréal, et, d'autre part, les Zamuco et leurs voisins nomades de la *tierra adentro*, chez lesquels l'eau manquait et l'horticulture était peu développée. Sont attestés à la même période plusieurs systèmes sociopolitiques hiérarchiques intra- et interethniques, dont Claude Lévi-Strauss se fit jadis partiellement l'écho dans *Tristes Tropiques* (1955). Loin d'être isolés les uns des autres, ces systèmes s'inscrivaient dans un complexe, et c'est à la lumière de celui-ci qu'il faut interpréter, selon l'auteure, la position des Zamuco comme « chiens » des Chané et des Chiquito (voire des Gorgotoqui). Cet argument convaincant repris de la thèse de Nicolas Richard consiste à établir que les anciens Zamuco et d'autres groupes chaqueños occupaient vis-à-vis des Chané et des Chiquito (et sans doute aussi des Gorgotoqui) une position ambiguë, analogue à celle des chiens à l'égard des humains : ils étaient simultanément intérieurs au groupe (domestiqués, mis en esclavage et au travail) et extérieurs à celui-ci, à la fois « dépendants [alimentairement] et [éternellement] satellitaires ».

- 161 Les deux chapitres suivants sont consacrés au XVIII<sup>e</sup> siècle jésuite (1711-1767). Isabelle Combès restitue la composition de la famille linguistique zamuco du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, étudie les modalités de la réduction missionnaire, puis examine la reconfiguration de cet ensemble indigène consécutive à l'évangélisation par les jésuites. Les sources anciennes ne mentionnent jamais ni les Ayoreo ni les Ishir. Elles citent en revanche une multitude d'ethnonymes successifs. Pour identifier, localiser et classer les sociétés zamuco du début du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle veille à ne pas se laisser égarer par cette valse des ethnonymes : elle scrute l'apparition de chacun d'eux, suit sa trace dans le temps et l'espace, propose des hypothèses sur son origine linguistique, détermine les frontières et la nature sociologique de l'entité à laquelle cet ethnonyme renvoie, brosse le portrait socioculturel de celle-ci, et enfin, révèle sa position sociopolitique au sein de la constellation zamuco. Cette dernière était alors composée d'au moins treize groupes qu'on peut réunir en quatre sous-ensembles : le premier comptait cinq représentants (les Caypotorade, Tunacho, Imono, Timinaha, Carao), le deuxième seulement trois (les Zamuco proprement dits, Zatiemo, Cucutade), le troisième n'était constitué que des Ugaraño, et le dernier rassemblait les Morotoco, les Carerá, ainsi que probablement les Panana et les Tomoeno. Ces quatre sous-ensembles formaient à leur tour deux blocs – l'un occidental et l'autre oriental –, dont l'existence préfigurait, selon l'auteure, la division entre Ayoreo et Ishir. La première phase d'évangélisation des Zamuco par les jésuites (1711-1745) toucha essentiellement les sociétés du bloc occidental, c'est-à-dire les « proto-Ayoreo » ; elle aboutit à la fondation de la célèbre San Ignacio de Zamucos mais aussi à l'entrée de nombreux membres de groupes zamuco dans d'autres missions de Chiquitos, au sein desquelles ils étaient minoritaires. La seconde phase (1745-1767) affecta presque exclusivement les sociétés du bloc oriental (les « proto-Ishir »), dont les membres furent répartis dans différentes missions. Conclusions inédites : Isabelle Combès dévoile que la quasi-totalité des membres du premier bloc et une très large partie des représentants du second furent réduits. Chiffres à l'appui, elle établit aussi que les conflits interethniques entre anciens ennemis zamuco devenus voisins, les épidémies, les attaques des redoutables Mbayá-Guaycurú à la recherche d'esclaves dans les réductions orientales, puis l'expulsion des jésuites incitèrent une majorité de Zamuco convertis à fuir les missions – les autres furent emportés par les maladies ou alimentèrent les files des Chiquitano. Or, l'auteure démontre que ces nombreux fugitifs rejoignirent leur lieu d'origine et leurs parents demeurés libres, reconstituant ainsi partiellement les deux blocs évoqués.
- 162 Le cinquième chapitre examine le « long XIX<sup>e</sup> siècle zamuco » (1768-1932). Jusque dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, les groupes du bloc occidental s'isolent dans la région des salines de la Chiquitanie, d'où ils attaquent parfois les voyageurs pour se procurer des outils métalliques. À l'est, les vassaux guaná des Mbayá-Guaycurú s'étant affranchis, les Zamuco orientaux se retrouvent directement exposés aux attaques équestres des redoutables Mbayá. La médiation des Guaná n'opère plus : les Zamuco orientaux sont donc raptés en masse. Qu'ils soient captifs ou libres, ces derniers se voient tous peu à peu attribuer le nom de Chamacoco, déformation du terme zamuco transmis des Guaná aux Mbayá-Guaycurú. Isabelle Combès montre aussi que la division des Ishir en *mansos* et *bravos* (*ebidoso* et *tomaraho*) fait suite à la sédentarisation des premiers dans les années 1880 sur les rives du fleuve Paraguay et au refus des seconds de quitter l'*hinterland* chaqueño. Contrairement à l'idée répandue, cette séparation est donc relativement récente.

- 163 Dans le dernier chapitre, l'auteure traite des conséquences de la guerre du Chaco sur les groupes zamuco occidentaux et de l'apparition du terme « Ayoreo ». À la différence des Ishir qui ont combattu dans les rangs paraguayens, les Zamucos occidentaux n'ont pas pris part au conflit. Isabelle Combès soutient qu'ils ont néanmoins été fortement affectés par ses préparatifs et son déroulement. Au cours des premières décennies du <sup>xx</sup>e siècle, les Zamuco occidentaux s'affrontent constamment entre groupes septentrionaux et méridionaux. Ces conflits seront exacerbés par la guerre du Chaco : les expéditions militaires boliviennes de reconnaissance du terrain, l'installation de fortins en territoire indigène et le conflit lui-même provoquent concurrence pour le territoire et l'accès aux points d'eau, ainsi que vive compétition pour obtenir des objets métalliques. Dans la seconde moitié du <sup>xx</sup>e siècle, plusieurs groupes zamuco occidentaux sont contactés par les *New Tribes Missions* et acceptent le contact permanent avec la société nationale bolivienne. C'est alors qu'ils « deviennent » les Ayoreo. Mais l'auteure constate que ce terme n'a aucune signification linguistique pour les intéressés (contrairement à Ishir qui signifie « parents »). Il est certes traduit par « hommes, humains, personnes (véritables) » par tous les ethnologues, mais cette traduction serait abusive et mimétique. Mais alors d'où provient le terme « Ayoreo » ? Pour Isabelle Combès, il s'agirait d'une déformation phonétique du patronyme du colonel bolivien Ángel Ayoroa qui n'aurait été adoptée comme ethnonyme par les intéressés qu'à la suite d'un savoureux double quiproquo.
- 164 Grâce à l'admirable érudition de son auteure, cet ouvrage dense constitue la première publication restituant dans le détail la trajectoire historique plurielle des sociétés de langue zamuco. Il offre au lecteur l'image plaisante d'une région formant une mosaïque interethnique en recomposition permanente, au sein de laquelle la place des groupes zamuco varie selon les époques et les circonstances. Stimulant, ce livre devrait inciter les « zamucologues » à approfondir certaines des questions qu'il évoque ; nous pensons en particulier aux relations historiques entre groupes bororó-otuqui et zamuco, l'influence des premiers sur l'organisation sociale des seconds étant évidente. Il devrait aussi convaincre quelques américanistes encore sceptiques quant à la capacité de l'anthropologie et de l'histoire à dialoguer ensemble. On pourrait reprocher à Isabelle Combès d'avoir insuffisamment traité quelques sujets passionnants : les relations triangulaires Zamuco orientaux-Guaná-Mbayá, les transformations diachroniques du système hiérarchique interethnique Mbayá-Guaycurú/Guaná, la participation des Ishir à la guerre du Chaco, etc. Mais ceux-ci ont été très bien étudiés dans plusieurs travaux tout récents de Nicolas Richard, auxquels elle renvoie. Espérons d'ailleurs pour conclure que tous deux s'attacheront bientôt de concert à un examen comparatif détaillé des anciens systèmes sociopolitiques hiérarchiques intra- et interethniques de la région, ainsi qu'à l'étude de leurs transformations historiques. En ces temps où se multiplient les travaux sur la hiérarchie et les stratifications sociales de certaines anciennes formations politiques des basses terres sud-américaines<sup>40</sup>, nul doute qu'il s'agirait là d'un apport de premier ordre à ce dossier en cours de révision.

- 165 Mickaël Brohan

## Asie

**David Sneath, *The Headless State. Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*. New York, Columbia University Press, 2007, 273 p., bibl., index, 3 cartes**

- 166 VOILÀ UN LIVRE polémique, qui fait grand bruit dans le landerneau des anthropologues et des historiens spécialistes de l'Asie centrale. L'auteur, anthropologue et directeur du Mongolia and Inner Asia Studies Unit de l'université de Cambridge, s'en prend à ce qu'il considère comme des représentations erronées (« misrepresentations ») de l'histoire de l'Asie centrale, à savoir : le rôle qu'y auraient joué des nomades agressifs organisés en tribus, et l'opposition entre sociétés sans État et État (Introduction).
- 167 Que dit plus précisément David Sneath ? Sur la base d'un vaste (mais lacunaire) passage en revue de la littérature sur les tribus et les nomades, il commence par dénoncer le « mythe » des sociétés fondées sur la parenté, hérité à la fois, selon lui, de la pensée évolutionniste et de l'imagination anthropologique, surtout quand ces sociétés sont présentées comme « segmentaires », égalitaires et sans chefs (chap. II). Ainsi, prenant l'exemple des tribus d'Iran (pp. 57-59), il soutient (sans nuance, comme on le verra plus loin) sa vision supposée d'une société bakhtyâri clivée par des luttes de classes contre celle de l'historien Gene Garthwaite qui y verrait surtout des rivalités de lignages. Il critique sévèrement aussi les travaux de Lawrence Krader et surtout de Thomas Barfield décrivant les États mongols et turcs organisés en « Imperial confederacies » (p. 60).
- 168 Continuant à creuser le même sillon, il qualifie le concept de tribu d'« imaginaire » et le décrit comme un pur produit des politiques coloniales et impérialistes, occidentales, russes et soviétiques, envers les périphéries (chap. III). Selon cette logique, les tribus ne seraient rien d'autre que des constructions des États, ainsi les Kazakh et les Kyrgyz seraient des créations tsaristes, et les organisations lignagères que des moyens de classement hiérarchisé des dominés (chap. IV). Aussi bien l'ethnographie soviétique et le débat sur le « féodalisme nomade » qui s'est développé à partir du livre fondateur de Boris Vladimirtsov sur les Mongols (1934) que l'anthropologie fonctionnaliste britannique et son « modèle segmentaire », qualifiées l'une comme l'autre de « néocoloniales », auraient « essentialisé » les nomades et indûment érigé le nomadisme pastoral en un « idéal type » (chap. V). Pour indiquer la bonne voie à suivre, Sneath relit la monographie de l'anthropologue William Irons sur les Turkmen Yomut (1975) en ré-historicisant les faits principalement sur la base de la *Description des hordes et des steppes des Kirghiz-Kazaks* d'Alexis de Levchine (1840) prise sans précaution pour argent comptant (pp. 142-156). Imaginaire serait également la formation d'une « nation » mongole comme étape ultime d'une « ethnogenèse » mongole, calquée sur le modèle, imaginé par Renan et d'autres auteurs, des États-nations européens en tant que descendants et héritiers des anciennes « tribus » germaniques et celtiques (chap. VI).
- 169 Au contraire, Sneath montre qu'après les conquêtes de Genghis Khan, l'aristocratie mongole organisée en « noble houses » a élaboré, dès 1640, et maintenu jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle un « nouvel État » (*törö*) non centralisé, avec ses lois, ses juges et ses agents, au service d'un système social foncièrement inégalitaire, mais sans capitale et sans souverain, qu'il qualifie de « headless state » (chap. VII). Pour Sneath, les moteurs de l'histoire centrasiatique ne sont donc plus le déterminisme des contraintes

environnementales, qu'il réfute abondamment (pp. 16, 53, 135-136), ou la pression des populations sédentaires, mais les visées politiques de ces unités de base que constituent les « maisons nobles » (*noble houses*) ou les « ordres aristocratiques » (*aristocratic orders*) qui se partagent le pouvoir. Pour Sneath, enfin, l'État n'est pas l'émanation de la société ; c'est, à l'inverse, la société qui est produite par l'État, par le biais notamment de la création, par celui-ci, de généalogies plus ou moins fictives.

- 170 Le livre de David Sneath représente un effort de synthèse interdisciplinaire qui, en ces temps d'hyperspécialisation, mérite d'être salué. La relecture de l'histoire de l'Asie centrale et notamment des éphémères « empires des steppes » qu'il propose justifie également de retenir l'attention. Elle pourrait, au fond, passer pour nuancée, puisque, repoussant à la fois la voie « étatique » et celle passant au contraire par les « tribus » réputées « sans État », il explore une voie intermédiaire d'organisation politique plus ou moins centralisée due à l'initiative de maisons nobles. En fait, la démarche de Sneath apparaît vite, à la lecture, comme outrée, désinvolte, partielle et inutilement (pour ne pas dire grossièrement) polémique.
- 171 Parmi les près de trois cents références de la bibliographie finale du livre (pp. 239-259) – presque toutes en anglais puisque seuls quelques grands auteurs français traduits (comme Maurice Godelier, abondamment cité) y figurent, ce qui illustre une fois de plus le provincialisme de certains auteurs anglo-saxons –, on note la présence de beaucoup (trop) de références « branchées » de Renan à la « *French theory* » (Deleuze, Foucault, Guattari...) en passant par Lewis Morgan, Engels, Marx, Max Weber, etc., mais aussi, hélas, beaucoup d'absences de travaux spécialisés, y compris de ceux qui auraient pu apporter de l'eau au moulin de Sneath<sup>41</sup>. Au nombre des absents, signalons également les actes d'un colloque international qui avait réuni, en 1976 à Paris, les anthropologues « segmentaristes » anglo-saxons et « marxistes » français spécialistes des pasteurs nomades, dont la confrontation avait déjà fait apparaître l'opposition que Sneath prend pour point de départ<sup>42</sup>. À propos du concept lévi-straussien de « maison », que Sneath ne connaît visiblement qu'à travers l'ouvrage de Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*<sup>43</sup>, mais dont il fait la clé de sa théorie des « noble houses » (pp. 111-112), on relève aussi l'absence du numéro spécial « Tribus » de *L'Homme*, dans lequel j'ai utilisé le concept de « maison » pour expliquer comment, chez les Bakhtyâri, une classe dominante de chefs a pu, en manipulant à son avantage la structure lignagère, faire émerger un État tribal capable de rivaliser avec l'État central iranien<sup>44</sup>. David Sneath n'a donc rien découvert !
- 172 Son livre est par ailleurs truffé d'erreurs factuelles (les Seljuk « established a power base in Persia » non pas au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle mais au <sup>xi</sup><sup>e</sup>, p. 25), de simplifications abusives (comme celle de la « nomadologie » de Deleuze et Guattari, pp. 198-202), de références à des travaux cités dans le texte non indiquées dans la bibliographie finale (« Khazanov 1984 », p. 73 ; « Hobsbawm 1990 », p. 159 ; « Fried 1967 », p. 7 ; « Irons 1975 », *passim*...), de coquilles en nombre inhabituel (« Qara-Kdhitan » pour Qara-Khitan, p. 31 ; « significan groups », p. 109 ; « Türk Qahgans » pour qagans, p. 169 ; « autochthonous », p. 174...), de mots et de noms oubliés dans l'index (*amban*, *ejen*, Iran, *khoshuu*, Renan, Rousseau, *törö*, Syr-Daria...), tous défauts qui ne font honneur ni à l'auteur ni à l'éditeur.
- 173 David Sneath est donc mal venu à distribuer bons points aux uns – dont je fais partie (sans gloire puisqu'il ne cite de moi qu'une communication mineure !), avec Boris Vladimirstov, découvreur du « féodalisme nomade » mongol, Paul Dresch, « politiseur »



des lignages, etc. – et mauvais points aux autres, non sans avoir préalablement caricaturé leurs travaux, sans doute afin de mieux pouvoir les critiquer. Sont particulièrement visés les tenants de la « dominant view/vision » (pp. 59, 71), de la « received wisdom » (p. 53) des tribus comme de sociétés essentiellement solidaires, égalitaires et acéphales : Thomas Barfield, Paul Georg Geiss, Ernest Gellner (première manière : théoricien des systèmes segmentaires), Lawrence Krader, Marshall Sahlins, S. E. Tolybekov... dont les travaux sont, au mieux et sans autre forme de procès, tournés en dérision : « Barfield offers a description of a timeless, essentialized, steppe nomadism that could have been written by Krader or Sahlins » (p. 60).

174 On ne peut donc que regretter qu'un sujet aussi important, stimulant et qui a déjà fait couler autant d'encre que l'histoire anthropologique des « empires des steppes » n'ait pas donné lieu à un travail plus sérieux que ce livre polémique, provocateur et prétentieux, insuffisamment documenté et mal ficelé, qui n'apporte finalement pas grand-chose de neuf.

175 Jean-Pierre Digard

**Raphaël Rousseleau, *Les Créatures de Yama. Ethnohistoire d'une tribu de l'Inde (Orissa)*. Bologna, Clueb, 2008, 293 p., bibl., carte**  
(« Heuresis Scienze Letterarie »)

176 AVEC CET ouvrage, Raphaël Rousseleau renouvelle la problématique des tribus en Inde. Retraçant l'histoire de cette question, l'auteur reprend la position de Marcel Mauss selon laquelle les tribus de l'Inde participent de la civilisation indienne depuis des siècles, et celle de Louis Dumont qui insistait sur la nécessité d'en donner une définition sociale et non pas culturelle. Son but n'est pas de déconstruire à tout prix le concept de tribu comme le voudraient les anthropologues postmodernes, mais de substituer à une problématique évolutionniste, qui sous-tendait encore récemment les travaux allemands en Orissa présentant les tribus comme des sociétés animistes, « froides » et immobiles depuis des millénaires, une définition sociologique : la tribu est une organisation lignagère plus ou moins autonome et territorialisée. Raphaël Rousseleau montre que l'idée reçue d'une alternative entre caste et tribu est inadéquate. Les deux traits caractéristiques de l'organisation tribale sont le lignage et la dimension territoriale : d'une part, une caste reste tribale dans la mesure où elle reconnaît une importance organisatrice aux lignages et, d'autre part, la territorialité représente une valeur essentielle dans l'idéologie tribale. Cette analyse sera confirmée point par point par l'enquête menée chez les Joria Poraja, agriculteurs des hautes terres de l'État de l'Orissa.

177 L'onomastique joue un rôle essentiel dans cette enquête. L'analyse des noms attribués aux groupes sociaux et aux charges politiques et rituelles villageoises démontre qu'un même type de relations, des sujets à leur roi ou des dépendants à leur patron, prévaut à tous les niveaux de territorialité, depuis l'échelle du village jusqu'à l'échelle du royaume. Les noms des divinités et des rites faisant référence aux objets les plus frustes, une pierre ou un poteau de bois, et à la géographie physique, arbre, rivière ou montagne, mettent en correspondance symbolique le corps humain vivant, le corps des ancêtres et l'espace habité. Dans la perspective d'une collaboration entre l'anthropologie sociale et l'indologie classique qui conduit à dresser le catalogue des catégories spécifiques de pensée et de langue, l'analyse que propose Raphaël



Rousseleau du nom même des « Poraja » et le leitmotiv du rapprochement de ce nom avec le sanscrit prajā, qui désigne les « créatures », mais aussi les « tenanciers » et les « sujets » du roi, sont l'un des fils rouges les plus précieux pour le lecteur. C'est l'idée même de tribu qui est connotée ou glosée par le mot *poraja* et les mots de la même famille en langue oriya ou dans les langues voisines. Mais c'est aussi l'idée d'une symbiose entre le paysan et la terre. Plus globalement, l'ethnographie des Poraja est emblématique des liens traditionnels entre les tribus, le monde rural (les habitants-paysans), le royaume et le sol (le terroir), que Paul Mus résumait en parlant d'un « contrat vital ».

- 178 Le livre est divisé en trois grandes parties : « Raja et Poraja », « Gens de la terre et gens du dessus », « Citadins et forestiers », chacune construite sur une polarité sociologique, entre le roi et ses sujets, entre les humains et les dieux, entre le village et la forêt. Il faut souligner l'habileté avec laquelle Raphaël Rousseleau opère des changements d'échelle, des effets de zoom, et se sert de ces changements comme d'une méthode comparative interne à son terrain ethnographique. L'étude de la fonction royale sort, elle aussi, renouvelée de cette enquête qui la décrit comme une relation de patronage démultipliée sur les différents niveaux d'intégration du territoire du plus local au plus global. Enfin la dernière partie du livre précise la situation particulière des tribus paysannes vis-à-vis des rois hindous en croisant trois types de sources, l'histoire médiévale régionale, les textes de littérature ancienne et les mythes tribaux recueillis à l'époque contemporaine. Cette comparaison montre que les tribus sont plus ou moins hindouisées depuis des siècles tout en gardant, aux yeux des hindous citadins, le statut des gens des forêts.
- 179 Nous devons être reconnaissants aux Presses de l'Université de Bologne d'avoir édité avec élégance cette monographie intéressante, savante et maîtrisée.
- 180 Francis Zimmermann

## Préhistoire

**Kazunobu Ikeya, Hidefumi Ogawa & Peter Mitchell, eds, *Interactions Between Hunter-Gatherers and Farmers from Prehistory to Present*. Osaka, National Museum of Ethnology, 2009. 280 p., bibl., index, fig. (« Senri Ethnological Studies » 73)**

- 181 VOICI QUELQUES milliers d'années, dans nos pays d'Occident, les derniers chasseurs mésolithiques cédèrent la place à des cultivateurs : ce fut l'aube du Néolithique. Au vu du peu d'information sur la façon dont se passa cette transition, on pourrait être tenté d'examiner les formes qu'elle a prises sur d'autres continents. Mais cette démarche serait stérile. L'ouvrage examiné ici montre, en effet, que l'éventail des situations possibles est des plus ouverts. Publication d'un symposium tenu au Japon, il se limite à l'Afrique du Sud et à l'Asie (surtout à cette dernière : Chine, Japon, Philippines, Thaïlande). On y voit aussi bien des cas de coexistence plus ou moins pacifique que des épisodes d'élimination des chasseurs par les cultivateurs.
- 182 L'Indonésie, par exemple, paraît avoir connu une disparition rapide des chasseurs-cueilleurs après l'arrivée des cultivateurs. On ne sait pas trop ce que sont devenus les premiers : massacrés, éliminés des zones utilisables, acculturés ? En Europe occidentale,

les chasseurs-cueilleurs ont, eux aussi, rapidement disparu. Leur cas n'est pas abordé dans ce livre, mais, cela dit, on commence à y voir un peu clair. La théorie de Cavalli-Sforza, qui concluait à une élimination physique des uns par les autres, est actuellement battue en brèche : on tend de nos jours à privilégier l'acculturation.

- 183 Contrastant avec l'Indonésie, les Philippines ont encore aujourd'hui des chasseurs-cueilleurs, cela quatre mille ans après l'arrivée des cultivateurs. Dans cet archipel, ne sont parlés que des dialectes austronésiens, dont on croit qu'ils sont venus jadis de Taïwan (en même temps qu'en Indonésie), accompagnant les techniques agricoles. Les langues qu'à l'origine devaient parler les *Negritos* des Philippines ont disparu, remplacées par ces dialectes austronésiens. Il est curieux de constater que leurs parlers diffèrent de ceux utilisés par leurs voisins cultivateurs, au point que, parfois, l'intercompréhension est difficile. On pense que la perte de leur langage primitif a dû intervenir à une époque assez ancienne pour qu'aient pu prendre place, au cours du temps, d'importants changements linguistiques. Cela impliquerait, entre *Negritos* et cultivateurs, des rapports plus étroits autrefois qu'aujourd'hui ; leur nature aura donc changé au cours des siècles – peut-être à la suite de conflits ? De nos jours, les premiers ont évacué les basses terres fertiles, et se spécialisent dans l'exploitation des collines couvertes par la forêt tropicale.
- 184 L'ancien Japon présente une situation intermédiaire. Il faut dire que, par rapport à des chasseurs-cueilleurs d'autres zones, ceux de l'ère Jomon, dans l'archipel nippon, avaient atteint un niveau technique assez remarquable. Marins pêcheurs, ils s'étaient sédentarisés et, depuis au moins 12000 av. J.-C., pratiquaient la céramique (le mot « Jomon » désigne précisément une variété de poterie). Par ailleurs, de nouveaux venus, dits « Yayoi », se trouvèrent handicapés par la difficulté d'acclimater, dans ce nouvel environnement au climat contrasté, la plante méridionale qu'est le riz. On les vit s'adonner eux aussi à la chasse et à la pêche, tandis que les Jomon s'essayaient à la riziculture. Au bout de quelques siècles, ces derniers n'en avaient pas moins disparu corps et biens. On aimerait savoir quelles formes avaient pris les relations entre ces deux peuples au cours de ce millénaire avant J.-C., quand ils vivaient côte à côte.
- 185 Une situation comparable, mais de plus longue durée, est attestée en Chine. Au sud du pays, dans le Guanxi, les deux genres de vie ont coexisté, *grosso modo*, entre -5000 et -1500...
- 186 Ailleurs, on a connu d'autres évolutions. On a vu parfois d'anciens cultivateurs abandonner leur genre de vie, pour ne plus se consacrer qu'à la chasse, à la pêche et à la cueillette. Le fait a été observé notamment en Afrique australe et dans le nord de la Thaïlande. On sait qu'il a été également signalé chez certains Indiens d'Amérique du Nord, au cours des derniers siècles.
- 187 Quand existe encore de nos jours – ou depuis peu – une symbiose entre chasseurs-cueilleurs et cultivateurs, on relève parfois des ressemblances d'un pays à l'autre. D'abord sur le plan commercial : il y a toujours des échanges, d'autant plus avantageux pour chacun que l'autre dispose de biens enviables. Sur le plan hiérarchique, quand les uns et les autres se côtoient, les premiers sont souvent soumis aux seconds. Par ailleurs, les intermariages, quand ils existent, sont généralement à sens unique : ce sont les femmes des premiers qui se retrouvent chez les seconds. En Afrique australe, où la chose n'est pas des plus courantes, on constate pourtant que l'ADN mitochondrial (transmis exclusivement en ligne maternelle) est plus éloquent que l'état civil : chez

certain cultivateurs bantous d'Afrique australe, cet ADN est en effet, pour une large part, celui de leurs voisins *bushmen* (chasseurs-cueilleurs).

188 Il n'est pas possible d'évoquer en quelques pages toute la substance d'un livre aussi riche. Pour nous, Européens d'Occident, il représente un vrai dépaysement, dans la mesure où il met sous nos yeux des rencontres qu'on qu'on ne pouvait qu'imaginer entre chasseurs-cueilleurs et cultivateurs.

189 Claude Masset

## NOTES

1. Immanuel Kant, « Anthropologie in pragmatischer Hinsicht », in *Kant Werke*, VI, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 : 399.

2. Gehlen a compris très tôt, soit dès les années 1950, l'importance de Lévi-Strauss (cf. Joachim Fisher, « Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie, Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus », in Michael Kauppert & Dorett Funcke, eds, *Wirkungen de wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt, Surkhamp, 2008 : 175-191).

3. Céline Trautmann-Waller, ed., *Quand Berlin pensait les peuples. Anthropologie, ethnologie et psychologie (1850-1870)*, Paris, CNRS Éd., 2004 et Céline Trautmann-Waller, *Aux origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steintal*, Paris, CNRS Éd., 2006.

4. Dans sa préface à *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (= *Anthropologie pour les médecins et les érudits*), Leipzig, 1772.

5. L'Allemagne a connu récemment un débat très évocateur à cet égard. Il s'agissait pour la cour constitutionnelle de Karlsruhe de déterminer le niveau minimal de la prestation sociale auquel l'individu, sans aucun revenu, a droit de la part de l'État. Dans leur jugement rendu le 9 mars 2010, les membres de la cour ont déclaré qu'effectivement le niveau fixé par le gouvernement était insuffisant. Leur raisonnement refusait de se fonder uniquement sur des indices économiques (par exemple en calculant la couverture des divers besoins élémentaires en matière de nourriture, d'habillement, de logement, etc.), mais il mettait en avant la notion de dignité. La prestation minimale doit permettre à l'individu humain d'être – ou à tout le moins de rester – digne.

6. Cf. Emmanuel Désveaux, *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Montreuil-sous-Bois, Aux lieux d'être, 2007 : 57-63.

7. Cf. Michael Hagner & Cornelius Borck, « Mindful Practices : On the Neurosciences in the Twentieth Century », *Science in Context*, 2001, 14 (4) : 507-510.

8. Pour une approche de la façon dont le « moi » a été en Occident successivement identifié avec l'âme, l'esprit, le corps et finalement le cerveau, avec l'émergence du

« sujet cérébral », cf. Fernando Vidal, « Brainhood, Anthropological Figure of Modernity », *History of the Human Sciences*, 2009, 22 : 5-36.

9. Christopher Pinney, « On Living in the Kal(i)yug : Notes from Nagda, Madhya Pradesh », *Contributions to Indian Sociology*, 1999, new series 33 (1-2) : 77-106.

10. Simha Arom & Frank Alvarez-Péreyre, *Précis d'ethnomusicologie*, Paris, CNRS Éd., 2007.

11. Simha Arom, *La Boîte à outils d'un ethnomusicologue*, éd. par Nathalie Fernando, Montréal, Presses de l'université de Montréal, 2007.

12. Ndroje Balendro, *musiques, terrains, disciplines. Textes offerts à Simha Arom*, éd. par Vincent Dehoux et al., Paris, Peeters, 1995.

13. Nroje Balendro..., *op. cit.* : 141.

14. « [...] avec Arom, l'ethnomusicologie a atteint l'âge cognitif et constitue un nouveau paradigme valable aussi pour les autres disciplines musicologiques » (Jean Molino, « Simha Arom et l'analyse en ethnomusicologie », in *Le Singe musicien*, Paris, Actes Sud-INA, 2009 : 225).

15. « Produit de banlieue » est le nom d'une marque de vêtement valorisant un certain *ethos* de la rue. Au-delà de la chanson, le rap fait partie du hip-hop regroupant des arts graphiques (graff et tags) et des arts corporels (le *break dance*). Pour d'autres, l'ensemble de ces productions forme une culture (ou une sous-culture suivant le point de vue adopté).

16. Les rappeurs sont régulièrement accusés, et souvent de manière tapageuse, par certains hommes politiques de remettre en cause l'autorité publique, voire la cohésion nationale – position qui s'est exprimée notamment lors des événements de l'automne 2005. Signalons que l'auteur a même été convoqué en tant qu'expert lors d'instructions contre des rappeurs.

17. Nous empruntons cette expression au titre d'un ouvrage dirigé par Denis-Constant Martin, *Sur la piste des OPNI (Objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala, 2002.

18. La session est une rencontre informelle, bien que souvent organisée, de musiciens, au pub, afin de jouer quelques morceaux. Elle s'effectue autour d'une table, pintes et conversations rythmant la rencontre.

19. Nom donné localement aux nouveaux résidents de Doolin, dont certains s'y sont installés afin d'approfondir leurs compétences musicales. Ce terme s'oppose, dans le discours des interlocuteurs de l'auteur, à celui de « locaux » désignant les individus nés au village.

20. Caractérisée par l'usage de micros ou bien encore par l'aménagement d'une scène séparant les musiciens de l'audience.

21. Employée dans le discours quotidien pour désigner un bon moment passé ensemble, qu'il soit musical ou non, la notion de *craic* est « une appréciation qualitative d'un environnement social » (p. 147).

22. Jean Benoist, *Hindouismes créoles (Mascareignes, Antilles)*. Paris, Éd. du CTHS, 1998.

23. Qui constitueraient, selon elle, les deux tiers de la population totale de l'île (mais comment dénombrer les représentants de cette catégorie problématique des « métis » ?).

24. À l'exception des sunnites indiens et comoriens, chiïtes indiens en provenance de Madagascar (*Zarab*), et les Mahorais (*Comor*), musulmans ne se mariant qu'entre coreligionnaires.
25. Laurent Médéa précise quant à lui que les *Créoles* ou *Métis* « ne sont pas forcément issus d'un métissage biologique [...] cette dénomination peut désigner des cas qui relèvent du métissage mais à partir de critères autres que physiques » (« La construction de l'identité à la Réunion », *Le Journal des Anthropologues*, 2003, 92-93 : 126).
26. Et non pas les « logiques métisses » de Jean-Loup Amselle, qu'il a lui-même révoquées au profit de la métaphore du « branchement ».
27. En se focalisant sur les pratiques religieuses *malgas* et *kaf*, cette étude se démarque en effet d'une longue série de travaux d'anthropologie réunionnaise concentrés sur la condition *malbar*, tels que : Christian Barat, *Nargoulan. Culture et rites malbar à la Réunion : approche anthropologique*, Saint-Denis, Éd. du Tramail, 1989 ; Christian Ghasarian, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan, 1992 ; Jean Benoist, *Hindouismes créoles, Mascareignes, Antilles*, Paris, Éd. du CTHS, 1998.
28. *Naître renonçant. Une caste de Sannyasî villageois au Népal central*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie, 1979.
29. *Ascètes et Rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*, Paris, Éd. du CNRS, 1997.
30. Je pense aux notions de caste et secte, prêtrise et royauté, formes individuelle et communautaire de la quête de salut, que Louis Dumont nous a rendues familières.
31. Charles Malamoud, *Féminité de la parole*, Paris, Albin Michel, 2005 : 85.
32. Paris, Gallimard, (« Bibliothèque des sciences humaines »).
33. Dans la collection « Travaux et mémoires ».
34. *Words and the Dogon World*, trad. anglaise de Deirdre La Pin, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
35. Cf., par exemple, *La Voix. Étude d'ethnolinguistique comparative*, Paris, Éd. de l'Ehess, 1998 (« Recherches d'histoire et de sciences sociales »).
36. Cf. Michèle Therrien, ed., *Paroles interdites*, Paris, Karthala-Inalco, 2008.
37. Cf. entre autres : Isabelle Combès, *La Tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani*, Paris, Presses universitaires de France, 1991 [voir le compte rendu par Neil Whitehead, in *Journal de la Société des Américanistes*, 1993, 79 (1) : 315-317] ; Isabelle Combès & Thierry Saignes, *Alter Ego. Naissance de l'identité chiriguano*, Paris, Éd. de l'Ehess, 1991 (« Cahiers de L'Homme » n.s. 30) [voir le compte rendu par Isabelle Daillant, in *L'Homme*, 1992, 122-124 : 436-440] ; Isabelle Combès, *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia/ Lima, Institut français d'études andines, 2005 [voir le compte rendu par Mickaël Brohan, in *Journal de la Société des Américanistes*, 2006, 92 (1-2) : 363-367].
38. Cf. Isabelle Combès, ed., *Definiciones étnicas, organización social y estrategias políticas en el Chaco y la Chiquitania*, Santa Cruz de la Sierra-Lima, Institut français d'études andines, 2006 (« Actes et mémoires » 11) et « Los fugitivos escondidos : acerca del enigma tapiete », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2008, 37 (3) : 511-533.
39. Cf. Richard Nicolas, *Les Chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat, 2008.

40. Cf. : Fernando Santos Granero, « Amerindian Torture Revisited : Rituals of Enslavement and Markers of Servitude in Tropical America », *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2005, 3 (2) : 147-174 et *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*, Austin, University of Texas Press, 2009 ; Michael J. Heckenberger, *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, AD 1000-2000*, New York, Routledge, 2004.
41. On pense notamment ici à Jacob Black-Michaud, *Sheep and Land. The Economics of Power in a Tribal Society*, Cambridge-New York, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1986.
42. Équipe Écologie et anthropologie des sociétés pastorales, ed., *Pastoral Production and Society / Production pastorale et société*, Cambridge-New York, Cambridge University Press / Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1979, dont seuls quelques extraits en anglais sont cités.
43. Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1995.
44. Jean-Pierre Digard, « Jeux de structures : segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran », *L'Homme*, 1987, 102 : 12-53